درس گفتار

تفکر نقدی

(روش نقد اندیشه ها)

سال تحصیلی ۷۳-۱۳۷۲

استاد ملکیان

جلد اول

فهرست مطالب

عنوان | صفحه

روش نقد اندیشه چگونه است؟

روش نقد اندیشه چگونه است؟

آن چه در پاسخ به این سؤال می‌آید، در واقع، روشهای عام نقد اندیشه است، و نقد در حوزه‌های تخصصی هر علم، مخصوص صاحبنظران همان علم است. روش نقد اندیشه، روشی است با ماهیت عقلی که خود وامدار چند علم است، و برای تحقق آن به منطق صوری (در مقابل مادی)، معرفت‌شناسی، فلسفه علم، و بنابر یک نظر، به روش‌شناسی نیز نیاز هست.

به طور خلاصه میتوان گفت: هشت مطلب مهم در کار نقد وجود دارد، که هر ناقد موفقی باید آنها را در نقد خویش رعایت کند:

اوّل: نقد کننده باید ابتدا مّدعای مخاطب را تشخیص دهد، و بعد از تشخیص مدّعا به دلیل یا ادلّهٔ او بپردازد. برای تشخیص مدّعا دو کار لازم است:

یکی آنکه ابتدا نکات اصلی را از نکات فرعی تمیز دهد. نکاتی که اگر در نوشته نباشند یا فهم نشوند، کل نوشته ارزش خود را از دست می‌دهد، نکات اصلی‌اند و نکاتی که اگر در نوشته نباشند یا فهم نشوند یا پذیرفته نشوند، ارزش نوشته همچنان باقی است، نکات فرعی‌اند. نکات اصلی و فرعی، زیر مجموعه مدّعا هستند که برای ایضاح مدّعا و اثبات دلیل به کار

معمولاً نویسنده نکات فرعی را برای پر کردن خلل و فرج اطلاعات خواننده می‌آورد، و گاهی هم برای رفع سوءظن یا سوء تفاهم؛ و فراوان هم نوشته‌هایی یافت می‌شوند که نکات فرعی را برای فضل فروش می‌آورند، به طوری که فضل فروشی آنها باعث فراموشی مدّعا و دلیل می‌شود.

دوّم آنکه ناقد برای اینکه به مخاطب خود و نویسنده نشان دهد که مدّعا را درست فهم کرده است، تقریر و توضیحی نو از مدّعا به دست دهد، به طوری که شکی نماند که اصل مدّعا کاملاً فهم شده است. رسم دروس عالی حوزه بر این بوده است که ابتدا مّدعا را تقریر می‌کنند و آنگاه به نقد آن می‌نشینند؛ قدمای ما در نوشته‌های خود دقیقاً بر مدّعا تصریح می‌کردند و لذا کار ناقد را آسان می‌کرد، ولی متأسفانه در نوشته‌های امروزی، مدّعا دقیقاً مشخص نمی‌شود، و از این رو کار بر ناقد مشکل می‌شود.

دوّم: ناقد باید مشخص کند که با مدّعا مخالف است یا با دلیل یا با هر دو؛ تفکیک هر یک از این حیثیتها اهمیت بسزایی دارد؛ مثلاً: ممکن است کسی بر این ادعّا که «خدا وجود دارد» دلیلی اقامه کند، و ناقدی در عین قبول مدّعای او به نقد دلیل او بنشیند و آن را وافی به مقصود نداند. گاهی هم، ناقد به مّدعا را قبول دارد و نه دلیل را، که در این صورت باید نقیض مدّعا را اثبات کند.

سوّم: در ابتدای نقد، خوب است کُه ناقد، زمینه و سوابق بحث را نشان دهد، این کار سه اثر مثبت در پی دارد:

۱ـ معلوم می‌شود که در گذشته دربارهٔ این بحث چه سخنانی ردّ و بدل شده است.

۲ـ معلوم می‌شود که نویسنده نوآوری کرده است، یا سخن سابقین بر خود را بازگو می‌کند.

۳ـ سرقتهای ادبی و علمی دانسته می‌شود.

چهارم: ناقد به قوّهٔ نقد خویش و در پرتو وسعت معلومات، به پیش‌فرضها و لوازم قول نویسنده اشاره می‌کند. پیش‌فرضها مبانی و اصول موضوعه‌ای هستند که به گمان نویسنده، مسلّم فرض شده است؛ و به تعبیر دیگر، پیش‌فرضها سطور نانوشته هر مدّعایی است. همچنین ناقد با اشاره به لوازم قول نویسنده، میزان اشتراک او را با دیگران در این رأی، مشخص می‌کند، و دیگر آنکه نشان می‌دهد که با قبول چنین رأیی، نویسنده باید نظریه‌های دیگری را که لازمهٔ رأی اول است، بپذیرد.

پنجم: تفکیک انگیزه از انگیخته: انگیزه؛ یعنی مقصد، نیّت و هدف نویسنده، و انگیخته؛ یعنی اصل مدّعایی که در بیان نویسنده آمده است و برای آن استدلال می‌کند. حال هر گاه انگیزه به مدّعای اصلی سرایت کند، مغالطهٔ خلط «انگیزه با انگیخته» صورت گرفته است. همان طور که اشتباه است بگوییم: فلان

نویسنده چون از سر صدق و اخلاص مطلبی را می‌نوشته است، باید از خطاهای او چشم‌پوشی کنیم، همین طور نیز اشتباه است که بگوییم: فلان نویسنده چون از سر سوء نیّت مطلبی را نوشته است، درستی و دقت او را در نوشته‌اش نادیده بگیریم. علاوه بر اینکه اولاً: تشخیص و کشف مقاصد اگر محال نباشند، کار بسیار دشواری است و معمولاً رجماً بالغیب به سوء انگیزه‌ها اشاره می‌شود؛ و ثانیاً: بر فرض علم به سوء نیت چگونه میتوان نادرستی مطلبی را از آن نتیجه گرفت؟ این کلام حضرت امیر (ع) که فرمود: «کَلِمَةُ حَقٍّ یُرادُبِهَا الْباطِلُ»، حاوی این مطلب است که هیچ راهی از سوء نیّت به سقم مطلب نیست؛ و لذا در نقد فقط باید به نوشته توجه کرد، نه به نویسنده، و امروزه متأسفانه بسیار شاهد چنین مغالطه‌ای هستیم.

ششم: بیان دلیل ردّ مدّعا یا ادلّه مؤلف یا هر دو: در اینجا ناقد با اتکا بر قوّه تفکر و معلومات خویش، و نیز با توجه به مغالطه‌های احتمالی، درصدد ردّ دلیل یا مدّعا یا هر دو برمی‌آید.

هفتم: نشان دادن نقاط قوّت اندیشه: نقد اندیشه لزوماً به معنای ردّ آن نیست، بلکه نقد به معنای ارزیابی و وارسی اندیشه است؛ لذا جا دارد که ناقد، نقاط قوّت اندیشه را نیز بیان کند. در بیان این نقاط قوّت، باید از هر گونه مدّاحی یا چاپلوسی احترازکرد، و فقط با ارائه ادلّه یا قرینه‌هایی نشان داد که کلام یا نوشتهٔ نویسنده از چه

میزان قوّتی برخوردار است.

هشتم: ارائه طریق: در این قسمت، ناقد دو نوع راهنمایی می‌تواند داشته باشد: یکی تذکرات و راهنماییهایی به نویسنده، که مثلاً: اگر فلان کتاب یا مقاله را رجوع کنید، خوب است یا پیشنهاد می‌شود سیر بحث را به این طریق عوض کنید و...؛ دوم آنکه به خواننده ارائه طریق کند که مثلاً: قبل از مطالعهٔ این مقاله، فلان مطلب را بخوانید، یا برای فهم بهتر مطالب به فلان منبع مراجعه کنید.

سه نکته

۱ـ مطالب هشت‌گانهٔ فوق در نقد مهمند، و تقدیم و تأخیر در این نکات نیز رواست و ترتیب منطقی ندارند؛ چنین نقدهایی محفوف به انگیزه‌های شخصی نمی‌شوند، گذشته از اینکه موجب پیشرفت علم در آن موضوع خاص می‌شوند. امروزه که بحث نقد و مناظره در بین ما رایج شده است، نقدهایی که صفات فوق را داشته باشند انگشت شمارند، و به طورکلّی نقدنویسی در فرهنگ ما بسیار ضعیف است.

۲ـ کشف مغالطه‌های منطقی در نقد، اهمیت به سزایی دارند. مغالطه‌ها در کتب منطقی مرسوم در حوزه‌ها و دانشگاههای ما، سیزده و گاهی شانزده عدد شمرده شده‌اند؛ ولی در نوشته‌های غربیان در کتابهای منطقی و آثار مربوط به نقد تفکر، از مغالطه‌های بیشتری (حدود هفتاد مغالطه) یاد شده است. برای اطلاع بیشتر

می‌توانید به منابع زیر مراجعه کنید:[1]

۳ـ در یک تحقیق موفق نیز باید مطالب هشت‌گانهٔ فوق را در نظر داشت؛ امّا باید افزود که در امر تحقیق، پژوهشگر درصدد است تا بر خرابه‌ها بنایی نو بسازد و رأیی جدید ابداع کند، لذا نقد، شرط لازم تحقیق است، نه شرط کافی آن.

در تحقیق، از رأی خود به دو صورت دفاع می‌کند:

یکی اینکه نشان می‌دهد که واقع همین است که او معتقد است (در منطق و ریاضی)؛

دوم آنکه نشان می‌دهد که رأی او اشکال کمتری دارد (غالباً در علوم انسانی).

1- Demorgan; The book of Fallacy,
- Ramsy; Fallacies,
- Gibert Ryle; Introduction to Detecting Fallacy,
- Madsen pirie; The Book of the Fallacy, Atraining manual for intellectual subversives, Routledge and Kegan, 1958.

تفکر نقدی

گفتار اول

تفکر نقدی

«تفکر نقدی» به چند معنا به کار برده می‌شود؛ از جملهٔ این معانی تفکری است که کانت عرضه کرده است، و بالطبع در میان معانی مختلف، این اصطلاح نوعی اشتراک لفظی پیدا می‌کند؛ خود این اشتراک لفظی سبب می‌شود که گاهی درکاربرد آن ابهامی پیش بیاید، یعنی بعضی جاها وقتی اطلاق «تفکر نقدی» می‌کنیم، واقعاً موضوع این اشتباه و التباس است به آن چه کانت می‌گفت، با اینکه این داستان اصلاً ربطی با موضع کانت در معرفت‌شناسی و فلسفه ندارد. و روی این اساس - شاید اگر گفته بشود «روش نقد اندیشه‌ها» بهتر باشد. البته گاهی در مکتوبات انگلیسی «روش نقد اندیشه‌ها» هم به‌کار می‌رود، اما این اصطلاح اصلاً رایج نیست و اصطلاح «تفکر نقدی» بیشتر در میان اهل فن رایج است.

نقد هر اندیشه‌ای در حیطه همان علم و مخصوص همان علم به کار برده می‌شود؛ مثلاً یک اندیشه‌ای که در فیزیک عرضه می‌شود، فقط صاحب نظران فیزیک حق نقد آن را دارند، یا یک اندیشه‌ای که در روانشناسی اظهار می‌شود، فقط روانشناسان حق نقد آن را دارند. اما

یک سلسله روش‌های عمومی نیز برای نقد وجود دارد که هم روانشناس و هم فیزیکدان، در مقام نقد آراء و نظراتی که به حوزه معرفتی خودش مربوط می‌شود، از این روشها استفاده می‌کنند. در واقع در تفکر نقدی با این روشهای عام سروکار است.

«روش نقد اندیشه‌ها» در دانشگاه‌های غربی به عنوان یک درس عمومی تدریس می‌شود؛ یعنی به همه رشته‌های دانشگاهی بلااستثناء معمولاً دو تا چهار واحد، روش نقد اندیشه‌ها به عنوان یک درس عمومی القاء می‌شود. ابتدا چند نکته مقدماتی در باب روش نقد اندیشه ارائه می‌شود.

تفکر نقدی اولاً به یک تعبیر دو دانش است؛ در معرفت‌شناسی، در اوائل بحث معرفت‌شناسی یک بار اصطلاح Knowing that داریم و یک بار هم اصطلاح knowing how به‌کار می‌بریم. البته یک نوع سومی هم برای معرفت داشتیم که الان محل بحث ما نیست. ما فقط با این دو نوع اصطلاح سروکار داریم. یعنی یک وقت می‌گوئیم دانستن، دانستن است و یک وقت هم می‌گوئیم دانستن، دانستن چگونگی امری است. آن وقت که می‌گفتیم knowing that «دانستن اینکه» به گزاره‌ای تعلق می‌گیرد، یعنی به غیرگزاره تعلق نمی‌گیرد یعنی descriptive مثلاً دانستن اینکه الف، ب است. معمولاً این نوع دانستن را دانستن گزاره‌ای یا توصیفی می‌نامند و به این نوع دانستن گزاره‌ای یا

propositional knowledge گـفته مـی‌شود، چـون همه وقت به قضیه‌ای تـعلق مـی‌گیرد. ولی گـاهی هـم می‌گویند Descriptive knowledge یعنی توصیفی از یک گزاره و قضیه. مراد از توصیف هم در برابـر تـبیین نیست، به معنایی که گاهی در فلسفه علم توصیف در برابر تبیین قرار می‌گیرد. مـثلاً «آب در ۱۰۰ درجـه بـه جوش مـی‌آید» را یک گـزاره تـوصیفی مـی‌دانـند، امـا تـبیینی نـمی‌دانـند. مـی‌گویند ایـن گـزاره، یک گـزاره descriptive است و فـقط تـوصیف مـی‌کند، ولی آن گزاره، گزارهٔ explanatory یعنی تـبیینی است. ایـنجا وقتی گفته می‌شود توصیفی، مراد تـوصیفی در بـرابـر تبیینی نیست. اینجا وقتی گـفته مـی‌شود تـوصیفی در واقع توصیفی در برابر دستوری normative است. به تعبیری ساده‌تر، توصیفی در اینجا یعنی اخباری.

این نوع معرفت (توصیفی) است که می‌گفتیم شرط تحقق‌اش وقوع سه چیز است: می‌گفتیم دانسـتن زیـد «الف، ب است» را سه تا شرط دارد: ۱- الف، ب باشد در عالم واقع. ۲- زید باور داشـته بـاشد کـه الف، ب است. ۳- زید در این بـاور کـه الف، ب است، مـوجه باشد. یک نوع معرفت داریم که به قضیه تعلق نمی‌گیرد و آن Knowing how یعنی دانستن چگونگی کـه بـه قضیه تعلق نمی‌گیرد، مانند کسی که روش رانـندگی را می‌داند، یا کسی که روش شعر گفتن را می‌داند. گیلبرت رایل فیلسوف تحلیل زبانی معروف انگلیسی می‌گفت:

ما اصلاً نباید برای هر دو امر از تعبیر knowledge استفاده کنیم، بلکه تعبیر knowledge را اختصاص بدهیم به اولی و دربارهٔ دومی تعبیر skill را به کار ببریم. این دو تعبیر حالا رایج است، بنابراین اینجا وقتی گفته می‌شود معرفت، در برابر مهارت است.

معرفت با مهارت فرق‌های عمده‌ای دارد که سه مورد از همه مهمتر است:

۱. معرفت صدق و کذب بردار است، با اینکه مهارت صدق و کذب بردار نیست، بلکه توفیق و شکست بردار است. کسی که در شنا موفق نیست، نمی‌گویند تو کاذبی، می‌گویند تو شکست خورده‌ای، تو ناموفق هستی.

۲. معرفت رشدش به نظر بعضی فقط کمّی است و به نظر بعضی، هم کمّی و هم کیفی است (این حالا اهمیت ندارد)، اما مهارت رشدش فقط کیفی است. یعنی یک راننده‌ای که یکسال رانندگی می‌کند، با یک راننده‌ای که سی سال رانندگی می‌کند، اینها در مهارتشان از نظر کیفی فرق می‌کنند، نه اینکه کمیت اطلاعاتشان متفاوت باشد.[1]

۳. مهمتر از همه اینکه معرفت قابل انتقال به دیگری هست، اما مهارت قابل انتقال به دیگری نیست؛ یعنی

۱- دربارهٔ کمی یا کیفی بودن رشد معرفت به نوشته‌های کارل پوپر، کارل همپل و ... مراجعه شود.

تـفکر منطقی دارد و دیگری …
تدریس می‌کند، اما وقتی س…
هیچ ربطی به هم ندارند. این …
تفکر منطقی باشد، شرط لازم …
ولی معرفت منطقی هرگز …
بقیه‌اش یک نوع ورزیدگی و …

من، مجموعهٔ معرفت‌هایی را … دارید، می‌توانم از شما کسب بکنم، شما می‌توانی… از راه گفتن یا نوشتن معرفتتان را به من انتقال بدهی… اما مهارت را نمی‌شود … یعنی یک راننده ۳۰ سال تج…ه کرده، به هیچ نحوی نمی‌تواند مهارت خویش را به …ک راننده تازه کار منتقل کند و اگر دیدید که در آموزش …دو، سه تا ضابطه به زبان می‌آورد، این دو، سه تا ضابط… به بخش معرفت تعلق دارد و در واقع به قسم معرفت… مربوط می‌شود؛ اما یک چیزهایی وجود دارد که به هی… نحوی نمی‌تواند کسب … آن را به دیگری انتقال دهد. …ید خود آن شخص به مرور زمان و در اثر تجربه و …رار به دست آورد. این می‌شود مهارت. حالا ما با این …سم سوم سروکار داریم. **تفکر نقدی** هر دو بعد را دار… اینکه در کتابها می‌آید، همان بعد معرفتی‌اش است… بعد مهارتی‌اش قابل ضابطه‌بندی و انتقال نیست، …رست مانند منطق؛ آنچه در کتابهای منطقی می‌خوانید …عرفت منطقی است، اما گاهی دو نفر مجموعهٔ معرفت… منطقی‌شان به اندازهٔ هم است، ولی یک کسی دائماً …خن منطقی می‌گوید، … کتاب منطق را خوب … می‌گوید، حرفهایش …ه آدمی در مقام بیان و … معرفت منطقی است، …رایش کفایت نمی‌کند، …مارست فعلی و عملی

می‌خواهد. اولین نکته‌ای که می‌خواستم بگویم این است که یک مقدار **تفکر نقدی** را می‌توانیم به دیگران منتقل کنیم و آن بخش معرفتی‌اش است، بقیه‌اش را آدم باید اندیشه‌ها را نقد بکند. و از این نظر هم هست که معمولاً **تفکر نقدی** در دانشگاهها به صورت کارگاه اداره می‌شود؛ یعنی یک مقاله، دو مقاله به دانشجویان می‌دهند و می‌گویند: این مقاله را برای هفته آینده نقد بکنید. در این نقد عملی است که این قسمت، آهسته آهسته حاصل می‌آید.

نکته دوم آن بخش از **تفکر نقدی** که به معرفت مربوط می‌شود، در میان معرفت‌ها یک معرفت تولید کننده نیست، بلکه مصرف کننده است؛ یعنی **تفکر نقدی** از حاصل دستاوردهای چند علم به دست آمده، خودش علم مستقلی نیست. مثل فیزیک و طب یک دانشی است مصرف کننده؛ طب می‌آید از دانش خون‌شناسی یک مقدار استفاده می‌کند، از سلول‌شناسی یک مقدار استفاده می‌کند، از بیولوژی یک مقدار استفاده می‌کند، از استخوان‌شناسی استفاده می‌کند، یک تعداد علومی هستند که هر کدامشان یک علم نظری و مستقل‌اند. مجموعه دستاوردهای این نوع علوم را به دانشجو یاد می‌دهند و دانشجو با اطلاعاتی که از دانشهای مختلف پیدا کرده، وقتی یک نظر به بیماری می‌کند، می‌فهمد چه جریانی در بدنش در حال تکوّن است و چه درمانی برای این شخص وجود دارد.

از این لحاظ پزشکی یک علم نظری نیست. خیلی از علوم همینطورند. بانکداری هم همینطور است، یک علم مصرف کننده است. **تفکر نقدی** هم یک دانشی است که از یک رشته دانشها استفاده می‌کند و در یک ترکیب مزجی به کارش می‌گیرد.

یکی از دانشی که **تفکر نقدی** از آن‌ها استفاده می‌کند، منطق است. مراد از منطق در اینجا، منطق صوری است نه منطق مادی. بعد معرفت‌شناسی است، فلسفه علم است، روش‌شناسی methodology است. اینکه عرض کردم چهار قسم، بسته به آن نظری است که فلسفه علم را با روش‌شناسی دو چیز می‌داند. اگر کسی روش‌شناسی را تحت عنوان فلسفه علم اندراج داد، چنانکه بعضی‌ها می‌کنند، در آن صورت سه تا بیشتر نخواهد شد.

این که عرض کردم بعضی مطالب هست که برای این کلاس لازم به گفتن نیست، همین است که در کتابهای **تفکر نقدی** یک مقدار فراوانی به نحو کاربردی منطق صوری را هم یاد می‌دهند. آن قسمت‌هایی که بیشتر در کلاسهای ما مورد نیاز است، این شاخه است؛ معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، فلسفه علم. در عین حال بعضی از مباحثی را که ما در حوزه‌ها در منطق می‌خواندیم، کمتر مورد بحث قرار می‌گرفته، آنها هم باید مطرح شود. تفکر نقدی هویتاً یک علم عقلی **است**. یعنی **روش** تحقیق‌اش فلسفی است. منتهی روش

تحقیق فلسفی را، در باب **تفکر نقدی** باید یک مقدار تخصیص‌اش داد. یعنی چه باید تخصیص‌اش داد؟ عرض می‌کنم که امروزه وقتی گفته می‌شود تحقیق فلسفی چه اهدافی مد نظر است و بعد عرض می‌کنم که از این اهداف، یک هدفش در **تفکر نقدی** لااقل مطمح نظر نیست. آن سه تا هدف دیگرش بیشتر مطمح نظر است.

وقتی گفته می‌شود که تحقیق فلسفی در هر بابی چه غرضی را برآورده می‌کند؟ یعنی اگر گفتند در این باب تحقیق فلسفی بکنید، این در واقع چه چیزهایی مد نظرشان است؟ معمولاً الان این چهار تا هدفی که بنده خدمتتان عرض می‌کنم در همهٔ نوشته‌های غربیان وجود دارد. چیزی است که در ابتداء هر کتابی این بحث را می‌بینید. می‌گویند روش تـ [illegible] چهار تا غرض را برآورده می‌کند و به تعبیر دیگر، به هر مساله‌ای کسی به دید فلسفی نگاه کرده، که یکی از این چهار تا کار را در آن مساله لااقل باید بکند.

۱. کار اولی که از یک فیلسوف انتظار می‌رود در باب یک مساله انجام دهد، ایضاح الفاظ و مفاهیم به‌کار رفته در آن مساله است. البته وقتی که گفته می‌شود الفاظ و مفاهیم به کار رفته، در واقع یعنی الفاظ و مفاهیم کلیدی. این است که گاهی تعبیر می‌کنند به key terms یعنی الفاظ کلیدی و گاهی تعبیر می‌کنند به key concepts یعنی مفاهیم کلیدی. باید روشن کرد

که الفاظ و مفاهیم کلیدی دقیقاً به چه معنی استعمال می‌شود، به خاطر اینکه تجربه تاریخی در فلسفه نشان داده که:

اولاً بسیاری از اوقات وقتی لفظ در یک بابی به کار رفته، یا مفهوم در یک بابی مستعمل می‌شده است، وقتی واضح بشود، معلوم می‌شود که اصلاً نزاعی در بین نبوده است؛ یعنی نزاع حاصل آمده به خاطر ابهام و غموضی بوده که در خود مفهوم وجود داشته است.

ثانیاً در بیشتر موارد وقتی الفاظ و مفاهیم روشن می‌شوند، مساله از میان نمی‌رود، ولی خیلی از موافقان مخالف می‌شوند و خیلی از مخالفان با هم موافق می‌شوند. به تعبیری وقتی یک لفظی یا مفهومی وضوح پیدا می‌کند، بعضی از کسانی که تا دیروز با هم توافق داشتند، از این به بعد می‌فهمند که در واقع با هم توافق ندارند، بلکه با هم تخالف دارند و بالعکس.

ثالثاً ایضاح الفاظ و مفاهیم شرط لازم ایصال به واقع و وصول به واقع است.

غرض اول و دوم با غرض سوم فرق می‌کند. وقتی که ما می‌گوئیم گاهی الفاظ و مفاهیم به کار رفته روشن بشوند، مساله ناپدید می‌شود و یا مخالفها موافق می‌شوند و موافقها مخالف، این دو تا برای ایضاح الفاظ و مفاهیم یک سود پراگماتیک و عملی ایجاد می‌کنند، ولی غرض سوم یک سود رئالستیک دارد. به تعبیر دیگر، گاهی هست که می‌گویند بیائید الفاظ و مفاهیم

در سخنانتان را روشن کنید. اگر بگوئیم حالا اگر روشن کنیم با آن وقت که روشن نیست، چه فرقی دارد؟ می‌گویند اگر روشن بکنید گاهی می‌بینید که مساله از بین رفته. گاه می‌گویند اگر روشن بکنید معلوم می‌شود که حسن و حسین موافق هم نیستند. در واقع مخالف همند و یا بالعکس. این دوتا مطلب را می‌رساند که یک سود عملی و پراگماتیستی در روشن کردن الفاظ و مفاهیم وجود دارد. اما یک بار بحث در این نیست، بلکه می‌خواهیم ببینیم که آیا این جمله با واقعیت مطابقت دارد یا نه؟ و اینجا به ما می‌گویند که لازم است اول الفاظ و مفاهیم به کار رفته در آنها روشن بشود. این جا دیگر سود رئالیستی است؛ یعنی در ربط و نسبت قضیه با محکی قضیه این سود عاید می‌شود.

پس اول کار این است که **الفاظ** و **مفاهیم** به کار رفته را **ایضاح کنیم**، اگر با نوشته‌های غربیان سروکار داشته باشید، می‌بینید که غربیان هر وقت وارد بحث می‌شوند، اول می‌گویند مراد از این لفظ چیست؟ مثلاً جبر و اختیار. اول بدانیم دقیقاً کسی که می‌گوید من طرفدار جبرم، مرادش از جبر چیست و آن که می‌گوید من طرفدار اختیارم، مرادش از اختیار چیست... الان کتابهای در باب دین هم همین صورت می‌گیرد، کتابهای فراوانی دیده می‌شود که فقط در باب مفهوم خدا The concept of God اصلاً کاری ندارد به این که خدا وجود دارد یا نه، اصلاً می‌خواهد ببیند کسانی که با

همه تعاطی می‌کنند، کسانی که موافق وجود خدا و کسانی که مخالف وجود خدا هستند، مرادشان از مفهوم خدا چیست؟ اول ایضاح مفهومی ایجاد بکنیم و بعد ببینیم کسی قائل است به معجزه یا نه و قس علی هذا. فیلسوفان تحلیل زبانی از کسانی هستند که به این مسأله خیلی اهتمام ورزیده‌اند، و یکی از موفقیتهای فیلسوفان تحلیل زبانی این است که این سنت را ایجاد کرده‌اند (ولو کسانی با دیدگاهشان موافق نباشد) که دیگر الان از این سنت نمی‌شود تفصی کرد. الان شما در بحث فلسفی یا در بحث اخلاقی، یا در بحث کلامی تا مفهوم کمال را به کار می‌برید، می‌گویند اول بگوئید مرادتان از کمال چه هست؟ این که الفاظ را تعاطی بکنیم بدون وضوح ممنوع است. این سنت را فیلسوفان تحلیل زبانی نهاده‌اند.

۲. کار دومی که یک فیلسوف می‌کند، **کشف پیش فرضهاست**. پیش فرض خود این سخن، این است که هیچ سخنی نیست الا اینکه متکی بر یک سلسله پیش فرضهای ناگفته است و این پیش فرضها معمولاً مضمرند، یعنی معمولاً در مقام بیان اظهار نمی‌شوند. به تعبیر یکی از فیلسوفان غربی اینها سطرهای سفید کتابها هستند. لابلاهای سطرهای سیاهی که می‌خوانیم، سطرهای سفیدی وجود دارد و آن سطرهای سفید به خاطر اینکه اضمار دارند، گاهی مغفول واقع می‌شوند. معمولاً یک تحقیق فلسفی اول

باید پیش فرضهای ناگفته سخن را بیرون بکشد و کشف این پیش فرضها همیشه کار آسانی نیست. منتهی یک نکته وجود دارد. وقتی گفته می‌شود پیش فرضها، مراد از پیش فرضها نه همه پیش فرضها است؛ چون هر سخنی یک سلسله پیش فرضها دارد که اینها نه فقط پیش فرضهای این سخن‌اند که پیش فرضهای هر سخنی اند. اینها دیگر کشف شان برای آن مساله مورد ما هیچ سودی ندارد. پیش فرضی که پیش فرض سخن خاصی نیست، بلکه پیش فرض هر سخنی است، این کشف‌اش دیگر چه سودی دارد. حتی از این مضیق‌تر، پیش فرضهایی که پیش فرض این سخن یا سخنان خاصی‌اند، ولی طرف مقابل هم این پیش فرضها را قبول دارد و هیچوقت انگشت روی اینها نمی‌گذارد. بلکه بر پیش فرضهایی از این سخن انگشت می‌گذارد که طرف مقابل آنها را قبول ندارد. از این نظر هست که شما وقتی یک سخن خاصی گفتید مثلاً «الف، ب است»، این «الف، ب است» وقتی به زید عرضه می‌کنید، دو پیش فرض را بیرون می‌کشد و همین «الف، ب است» را وقتی بر عمر عرضه می‌کنید، ممکن است پنج پیش فرض بیرون بکشد و هر که تعداد پیش فرضهای بیشتر بیرون بکشد، در واقع میزان مخالفتش با شما بیشتر است، چون می‌خواهد روی اینها با شما چند و چون کند. یعنی مثلاً فرض کنید یک گزاره‌ای را که یک متکلم «امامی» در برابر متکلم «اشعری» یا

«معتزلی» می‌گوید، متکلم اشعری یا معتزلی دانا می‌گوید این سخن شما سه پیش فرض دارد، یعنی در این سه جا می‌خواهم با شما مخالفت کنم. اما همین سخن را اگر متکلم امامی در برابر متکلم مسیحی بگوید، او پنج پیش فرض از آن بیرون می‌کشد، چون در پنج جا می‌خواهد مخالفت نشان بدهد. پیش فرض با اینکه لفظاش عام است، اما در مقام تحقیق فلسفی، آن پیش فرضهایی بیرون کشیده می‌شود که طرف می‌خواهد در باب این پیش فرضها چند و چون کند.

در همین مرحله دوم، بعد ازکشف پیش فرضها **ارائه پیش فرضهای بدیل** است. یعنی خوب، سخنانتان مبتنی بر این سه پیش فرض است و من به ازاء هرکدام از این سه پیش فرض، یک پیش فرض بدیل می‌گذارم؛ می‌گوییم اینجور هم می‌شود به جهان نگاه کرد. کار سوم در همین مرحله دوم، در واقع نشان دادن **وجوه ضعف و قوت** هر یک از پیش فرضها است، چه پیش فرض اصلی و چه پیش فرض‌های بدیل آن پیش فرض اصلی. طرف می‌گوید پیش فرضتان این است و من یک پیش فرض به جایش می‌گذارم و بعد هم ممکن است نشان بدهد که پیش فرض خودش اقوی از پیش فرض من است. البته این نشان دادن وجوه ضعف و قوت هر یک از پیش فرضها دامنه گسترده‌ای دارد. منتهی قبل از اینکه به قسمت بعد بپردازم، یک چیز را خدمتتان عرض بکنم و آن اینکه این سخن خودش یک پیش

فرض دیگری هم دارد و آن اینکه مجموعه معلومات نظری ما مبتنی بر معلومات بدیهی نیست. این خودش یک پیش فرض است که ممکن است کسی با آن مخالف باشد. به خاطر اینکه ممکن است کسی قائل بشود به روش قدما (کاری به درستی و نادرستی‌اش ندارم) یعنی مجموعه معلومات نظری ما مبتنی است بر معلومات بدیهی؛ یعنی هر گزارهٔ نظری را، اگر سیر قهقرائی‌اش را تعقیب کنیم، می‌رسیم به دوتا، سه تا گزاره بدیهی و چون گزاره بدیهی را، طبق فرض، همه قبول دارند، پس دیگر کشف آن گزاره بدیهی هیچ سودی ندارد، چون فرض بر این است که کسی مخالف با آنها نیست. پس از اینکه می‌گوئیم کشف پیش فرض‌ها، یعنی رساندن سخن به یک جائی که آنجا یک پیش فرض است که بعضی قبولش ندارند. اگر فرض این بود که می‌رسد به بدیهیات و همه قبولش دارند، که سودی نداشت. پس این مرحله دوم بر یک پیش فرض «معرفت‌شناسی» مبتنی است و آن این است که چنین نیست که همه معلومات نظری ما مبتنی بر معلومات بدیهی باشد. و خود این پیش فرض ممکن است درست باشد، ممکن است غلط باشد. کاری به آن ندارم. اینکه کسی می‌گوید همه معلومات نظری ما مبتنی بر معلومات بدیهی نیست، بلکه مبتنی بر یک سلسله axiom یا postulate است، یعنی مبتنی بر چیزهایی است که نزد همه مردم مطابقت‌اش با واقع

یقینی نیست، با این همه مردم این پیش فرضها را قبول کرده‌اند. مانند پنج پیش فرض هندسه اقلیدسی، که مطابقت با واقع هیچکدام‌اش یقینی نیست، ولی هر کسی آن را اتخاذ نکند، نمی‌تواند هندسه اقلیدسی را پذیرد. هر که بخواهد هندسه اقلیدسی را به عنوان یک ظام بپذیرد، باید آن پنج تا پیش فرض را بپذیرد.

پیش فرض فقط معنایش این است که اثبات نشده، یعنی چیزیکه با استدلال عقلانی، با استدلال متعارف بشری حاصل نیآمده، ولی با این همه بشر آن را می‌پذیرد. اما اگر یک چیز را در یک علم مفروض بگیریم، و طرف را احاله کنیم به علم دیگری و بگوئیم اینکه ما اینجا مفروض گرفته‌ایم درستی‌اش در آن علم اثبات شده، این دیگر پیش فرض نیست. بدیهیات هم که قدماء می‌فرمودند همینجور بودند، یعنی بدون استدلال عقلانی حاصل آمده‌اند، منتهی قدما برای بدیهیات یک ویژگیهایی قائل بودند که امروزه یک معرفت شناس ممکن است آن را نپذیرد و آن اینکه بدیهیات را همه قبول دارند. به تعبیری ساده‌تر؛ از دید یک معرفت شناس اگر گزاره‌هایی را که همه انسان‌ها قبول دارند، روی هم بگذارید، این علم بشری حاصل نمی‌آید. این علم بشری مبتنی بر یک سلسله پیش فرض‌هایی است که بعضی از این پیش فرض‌ها را همه قبول ندارند، بعضی‌ها قبول دارند.

یک فیلسوف یا یک منطقی قدیم گویا اعتقادش بر

این بود که جمیع معارف نظری بشر مبتنی است بر یک سلسله گزاره‌هایی که این گزاره‌ها را همه انسان‌ها قبول دارنـد و در آن‌هـا اخـتلاف نـمی‌کنند و اسـمش را می‌گذاشتند بدیهیات. حالا یک معرفت شناس جدید ممکن است در آن بدیهیات تشکیک بکند و تشکیک هم کرده‌اند. و بالاتر از تشکیک، می‌گویند اینجور نیست اگر معرفتی را، سیر قهقرائی‌اش را دنبال بکنیم به یک قیاسی برسیم که هم صغری و هم کبری‌اش مورد وفاق همه انسان‌ها باشد. بلکه می‌رسیم به یک جاهایی که آن جاها یک تعدادی قبول دارند و یک تعدادی قبول ندارند. و اینها پیش فرضهاست و این پیش فرضها اثبات نشده است. چون اگر اثبات شده بودند، دیگر پیش فرض نبودند، همه طبعاً باید قبول می‌کردند. این مرحله دوم خودش بر چنین پیش فرضی مبتنی است. حالا خود این پیش فرض درست است یا نه؟ داستان دیگری دارد که من، موافقاً یا مخالفاً کاری به آن ندارم.

۳ـ مرحله سوم، **مطالبهٔ دلیل** است. مطالبه دلیل همه وقت برای چه صورت می‌گیرد؟ چرا ما در تحقیق فلسفی از طرف مقابل دلیل می‌خواهیم؟

به خاطر اینکه یک وقتی «ترجیحات فردی» یا «عقاید گروهی» در استدلال رخنه نکنند. زیرا این دو به حال استدلال فلسفی مضرند. (این دو اصلاحی است که خود آنها به کار می‌برند) ترجیح فردی را می‌گویند: Individual preference و عقاید گروهی را معمولاً

می‌گویند: Collective opinion ترجیح فردی یعنی اینکه مثلاً کسی می‌گوید پرتغال از سیب خوشمزه‌تر است. این یک ترجیح فردی را نشان می‌دهد و نمی‌توان آن را هیچ وقت در استدلال به کار برد، زیرا در واقع به نظر چنین کسی شما بدون دلیل از من می‌خواهید که بپذیرم پرتغال از سیب خوشمزه‌تر است. یک چنین چیزهایی که دلالت بر ترجیحات فردی می‌کنند، نباید در استدلال فلسفی رخنه بکنند و طرف بخواهد با رخنه دادن یک ترجیح فردی در استدلال، استدلال را به نفع خودش تمام کند. نظیر این ترجیحات فردی را به عقائد گروهی هم می‌دهند. می‌گویند یک هندو حق ندارد بگوید که گاو هم حیوان مقدسی است. «گاو حیوان مقدسی است» فقط عقیده هندوان است. یک عقیده گروهی است و هیچ وقت نباید در استدلال راه پیدا کند. گوشت گاو را نباید خورد، گاو را باید احترام کرد و امثال ذلک. این عقیده هندوان است. خوب، احاله‌اش می‌دهند به مسلمین، می‌گویند مسلمین هم می‌گویند گوشت گاو را باید خورد مثلاً، یا لااقل می‌شود خورد. برای اینکه ترجیحات فردی و عقاید گروهی در استدلال رخنه نکنند باید ما از طرف **دلیل همگانی** را مطالبه کنیم و بگوییم باید بر سخنت دلیل همگانی بیاوری. وقتی که گفته شد از راه دلیل می‌خواهیم ترجیح فردی و عقیده گروهی را نفی بکنیم، این خودش معنایش این است که برای دلیل

خصلت عمومی قائلیم نه خصلت فردی و گروهی. و خصلت عمومی دلیل را معمولاً objectivity دلیل می‌گویند.

در اینجا یک نکته وجود دارد و آن اینکه اگر کسی قائل باشد به اینکه گزاره‌هایی هست که نیازمند دلیل نیست، با این چه باید کرد؟ کسی ممکن است به لحاظ معرفت‌شناسی اصلاً ادعا کند که پیش فرض این سخنتان این است که «هرگزاره‌ای نیازمند دلیل است» و من این پیش فرض را قبول ندارم. اصلاً گزاره‌هایی وجود دارند که فی نفسه و هویتاً چنانند که نیازمند دلیل نیستند، و به تعبیر معرفت شناسان مستقیماً واضحند. اگر کسی چنین گفت، آن وقت ممکن است رکن سوم را از تحقیق فلسفی بگیرد، یعنی بگوید این رکن سوم مبتنی بر این است که «هر سخنی نیازمند به دلیل است» در حالی که من قبول ندارم که هر سخنی نیازمند به دلیل است؛ بعضی گزاره‌ها اصلاً نیازمند به دلیل نیستند. بنابراین می‌خواهد بگوید لااقل در مورد بعضی از گزاره‌ها دست از مطالبه دلیل بردارید.

در اینجا برای اینکه این «مطالبه دلیل» همچنان سرجایش باقی بماند، یک نکته‌ای را اضافه کرده‌اند و آن اینکه گفته‌اند فرض می‌کنیم کسی بگوید «الف، ب است؛ بی‌نیاز از دلیل است». می‌گوئیم بسیار خوب الف، ب است بر فرض که بی‌نیاز از دلیل باشد، ولی گزاره «الف، ب است؛ بی‌نیاز از دلیل است» خودش

نیازمند به دلیل است. بنابراین، این هم خودش یک دلیل دارد، منتهی دلیلش در واقع واسطه می‌خورد؛ یعنی باز هم ما حرف بی‌دلیل نپذیرفته‌ایم فقط باید با دلیل اثبات شود که «الف، ب است؛ بی‌نیاز از دلیل است. بنابراین در واقع اگر معنایی اعم از باواسطه و بی‌واسطه را در نظر بگیریم، می‌بینیم که نقصی از دلیل نیست. و سخن باید مدلل به دلیل باشد. به تعبیری ساده‌تر، آن کسی که می‌گوید بدیهیاتی وجود دارد که نیازمند به دلیل نیستند، برای وجود خود این «بدیهیات بی‌نیاز از دلیل» باید دلیل اقامه کند. پس «الف، ب است»، بدیهی است، اما به شرط اینکه گزاره بزرگتر «الف، ب است»، را مدلل کنید. به تعبیری اگر کسی وجود قضایای بدیهی را بپذیرد، باید با دلیل بپذیرد. نمی‌شود به کسی بگوئیم قضایای بدیهی، بدیهی‌اند، پس بداهتشان هم بداهت دارد، و هم بداهت ندارد. برای بداهتشان باید اقامه دلیل کرد. مرحله سوم یعنی مطالبه دلیل، البته یک مقدار مشکل برای فیلسوف ایجاد می‌کند که حالا وارد بحث‌اش نمی‌خواهم بشوم،... اما یک مطلب وجود دارد و آن را ناگفته نگذارم؛ آن اینکه رکن سوم با رکن دوم به نظر بعضی تعارض دارد و با هم ناسازگارند؛ نمی‌شود به هر دو قائل بود.

۴. قسمت چهارم در تحقیق فلسفی نظام سازی است. گاهی از آن تعبیر می‌کنند به systematization

یعنی نظام‌سازی. و امروز بیشتر می‌گویند «شأن سازنده فلسفه» و گاهی هم می‌گویند «شأن ترکیبی فلسفه». سازنده را در برابر constractive به کار می‌برند و ترکیبی را در برابر synthetic معنایش این است که گویا تا قسمت سوم داشتیم به دونه دونه آجرها دقت می‌کردیم، که این آجرها آیا خوبند، خوب نیستند، عیب دارند، عیب ندارند، محکم‌اند، محکم نیستند؛ اما از حالا می‌خواهیم ببینیم با مجموعهٔ این آجرهائی که از این تست‌های سه گانه گذاشته‌اند، می‌شود یک عمارت و نظام فلسفی به پا کرد یا نه؟ به تعبیری دیگر، فرض می‌کنیم این گزاره از مداقه ما جان سالم به در برد، آن گزاره از تیزبینی و موشکافی ما جان سالم به در برد و بالاخره با این سه مرحله به یک سلسله گزاره‌هایی رسیدیم که به نظر می‌رسد صحیح و سالم‌اند. آیا حالا با این آجرهای سالم می‌شود یک ساختمان و نظام فلسفی به پا کرد یا نه؟ منتهی نظام‌سازی دو معنی دارد: به دو معنی می‌شود دم از نظام سازی زد:

۱. نظام سازی که از اقدام ازمنه تا اوائل قرن بیستم رایج بود.

۲. نظام سازی که از زمان اسپنسر، یعنی قرن ۱۹ به این طرف آهسته آهسته محل بحث بوده است. یک نوع نظام سازی، این جوری است که شخص بیاید ۵، ۶، ۷ تا اصل را ارسال مسلم کند؛ اصل موضوعه بگیرد؛ در واقع مفروض الصحه داشته باشد و بعد بیاید براساس

این n تا اصل موضوع و با استفاده از «قواعد منطق صورت» یک نظامی به پا کند. در واقع مواد اولیه نظام اصل موضوع باشد و صورت نظام، راههای استنتاج منطق صوری باشد. یعنی بیاییم بگوئیم: من این ده تا پیش فرض را دارم، حالا می‌خواهم با توجه به اینها و با عدم عدول و تخلف از قوانین منطق صورت، یک نظامی بر پا کنم؛ یواش یواش از این ده تا قضیه بیست تا قضیه نتیجه بگیرم؛ این بیست تا قضیه را یا با هم تلفیق کنم و یا بعضی شان را با بعضی از آن ده تای زیرین تلفیق کنم و برسم به چهل تا قضیه دیگر و به همین ترتیب بیایم بالا، که اگر چنین نظامی تصویر بشود، ما در واقع به این صورت خواهیم داشت: که این زیر n تا اصل موضوع قرار دارد، بعد از این n تا موضوع، با تلفیقشان به یکدیگر می‌رسیم، فرضاً به دو n قضیه و حالا ایندو n قضیه را یا در درون خودشان با هم تلفیق می‌کنیم و یا بعضی از این دو n را با بعضی از nهای زیرین تلفیق می‌کنیم و می‌رسیم فرضاً به سه n قضیه و به همین ترتیب یواش یواش یک نظام را می‌سازیم. در این نظام البته هر چه از پائین به بالا می‌آییم کمیت گزاره‌ها بیشتر می‌شود، اما اهمیت گزاره‌ها کمتر می‌شود.

این نظام سازی در تفکر بشر سابقه دارد. لااقل در فلسفه یونان باید گفت از زمان تقریباً طالس به این طرف نظام سازی یک دغدغه، بلکه یک وسوسه فیلسوفان

بوده است؛ که بیایند چهار تا اصل تدوین کنند و تمام جهان را در قالب این چهار تا اصل تفسیر کنند. و یا به تعبیر بدبینانه‌اش بچپانند در این مجموعه‌ای که خودشان درست کرده‌اند؛ طبعاً در این وضع یک چیزهایی مثله می‌شود، برای اینکه با این کل باید هماهنگ دربیایید. اوج این نظام سازی در فلسفه غرب، قرن نوزدهم است. قرن نوزدهم را می‌گویند عصر ایدئولوژی‌ها. (عصر ایدئولوژی از هنری ایکن Henry Oiken) منظور از ایدئولوژی در اینجا نظام‌های جامع و فراگیرنده‌ای است که می‌خواهند کل جهان را از شیر مرغ تا جان آدمیزاد را براساس چند پیش فرضی که قبول کرده‌اند، تفسیر کنند. در قرن نوزدهم علی‌الخصوص ایده‌آلیست‌های آلمانی و در میان ایده‌آلیست‌های آلمانی علی‌الخصوص جدشان یعنی خود هگل، نظام هگل به این معنی، نمونه تام و تمام نظام سازی فلسفی است. ۷، ۸ تا اصل هگل دارد، یکی‌اش اصل معروف تز، آنتی تز و سنتز است. وگفته با این چند تا اصل همه چیز را توجیه می‌کنم. کتابِ فلسفه هگل نوشتهٔ استیس را که به زبان فارسی ترجمه شده ببینید. در اواخر جلد دوم کارش به این می‌رسد که فرق تراژدی وکمدی را نیز با آن اصول تبیین می‌کند. به تعبیر بعضی‌ها از عقل کل شروع می‌شود و به پادشاهی پروس خاتمه پیدا می‌کند.

در غرب از اوائل قرن بیستم، این کار نه فقط تحسین

نمی‌شود، بلکه تقبیح هم می‌شود. (من کاری به آن ندارم که آیا تحسین‌اش درست است یا تقبیح‌اش) می‌شود گفت آخرین فیلسوف غربی که نظام‌سازی کرده آقای وایتهد است. که نظام فلسفی پویشی را نظام‌سازی کرده است. فلسفه پویشی تقریباً آخرین نمونه یک فعالیت فلسفی برای ساختن یک نظام جامع است که همه چیز در آن تفسیر بشود، جواب همه چیز را مصرحاً یا مقدراً داشته باشد. نظام یعنی همین.

نظام فلسفی دو رکن اساسی دارد: رکن اولش این است که مبتنی بر چند تا اصل موضوع باشد و رکن دومش این است که جواب هر سؤال، مصرحاً یا مقدراً در این نظام باشد. از وایتهد به این طرف هیچ کدامشان نمی‌خواهند نظام بسازند، از این نظر هم هست که شما می‌بینید یک فیلسوف غربی تمام عمرش در باب علیت بحث می‌کند، دیگر کاری به وجود خدا، عدم خدا، وجود نفس و... ندارد. می‌پردازد به یک بحث؛ مثلاً فیلسوفی مانند آنتونی فلو، تمام عمرش فقط در باب وجود خدا بحث می‌کند. دیگر آن دغدغه را ندارد که یک نظام درست کنند که به همه مسائل بپردازد. هر کسی به یک مطلب ریز کوچک فرعی می‌پردازد و از آن نظام سازی‌ها احتراز می‌کند.

البته کسانی فلسفه اسلامی را یک نوع نظام‌سازی می‌دانند. نمونه خیلی خوبش مقالهٔ آقای منوچهر بزرگمهر است، که ایشان یک چنین نظری راجع به

فلسفه اسلامی دارد. آقای «توشی هیکو ایزوتسو» اسلام‌شناس معروف ژاپنی که اسفند ماه سال گذشته از دنیا رفت، ایشان خیلی علاقمند به اسلام، به تفکر فلسفی، حکمی عرفانی مسلمین بود و مخصوصاً به حکمت متعالیه و علی‌الخصوص به حاج ملاهادی سبزواری علاقه عجیبی داشت. ایشان که در سال ۱۳۵۴ در دانشگاه تهران استاد مدعو بود، یک بار در یکی از درسهایش اظهار کرده بود که من تعجب می‌کنم از ایرانیان که متفکرانی مثل صدرالمتالهین و ملاهادی سبزواری و امثال ذلک در میانشان پدید آمدند تفکرات عمیق حکمی و عرفانی عرضه کرده‌اند، آن وقت در میان همین دانشگاهیان کسانی را می‌بینم که به فلسفه‌های غربی و از جمله به فلسفه‌های غربی انگلیسی رو آورده‌اند.

آقای منوچهر بزرگمهر ظاهراً از جوابش عرض می‌کنم، به نظرش آمده که طرف خطاب است، چون خودش هم استاد دانشگاه ادبیات تهران بود و ایشان در جواب به «ایزوتسو» یک مقاله نوشته و می‌گوید بله شما ما را دعوت کرده‌اید به فلسفه‌ای که مبتنی بر پنج تا اصل است و هر پنج اصل مخدوش است (حالا من کاری ندارم به اینکه مخدوش است، می‌خواهم بگویم که ایشان هم تصورش از فلسفه اسلامی، یک تصور نظام‌سازانه است که مبتنی بر چند تا اصل معدود است) و می‌خواهد با کل این اصول معدوده، جهان

هستی را از گذشته و حال و آینده تفسیر بکند، او می‌گوید فلسفه اسلامی مبتنی بر چند تا تفکیک است، یکی تفکیک وجود از ماهیت، یکی تفکیک ماده از صورت، یکی تفکیک قوه از فعل. یکی تفکیک جوهر از عرض، یکی تفکیک ذاتی از عرضی. و این پنج تفکیک غلط است. یعنی پنج تا پیش فرض که هیچ کدام از پنج تا پیش فرضها را ما نمی‌پذیریم. آقای بزرگمهر چنین تصوری دارد، و او ممکن است که هم در تصورش بر خطا باشد و هم در اینکه خطا می‌داند آن پیش فرضها را، کاری ندارم، ولی می‌خواهم بگویم نظام سازی یک چنین چیزی است، یکی کسی هفت، هشت تا اصل را قبول بکند و براساس این اصول، کل جهان را تفسیر کند.

تصویر دیگر از نظام‌سازی، تصوری است که مُبدع آن اسپنسر فیلسوف انگلیسی در قرن نوزدهم است. ایشان از نظام سازی فلسفی یک چیز دیگری را مراد می‌کرد. به تعبیر خود او جهان هستی مثل یک کیک مهمانی است که علوم و فنون مختلفه آن را در میان خودشان تقسیم کرده‌اند، یک تکه از این جهان هستی را شیمی مورد مداقه قرار می‌دهد، یک تکه‌اش را فیزیک، و یک تکه‌اش سپرده شده است به یکی از علوم خاصه، و به تعبیر خود او علوم جزئی. یعنی فیزیک، شیمی، روانشناسی و غیره. این تکه تکه شدنها ضررهایی برای بشر دارد، برای اینکه جلو این مضار گرفته شود، باید

یک کسی وجود داشته باشد که این تکه‌ها را از نو تحویل بگیرد و بغل هم بگذارد و از نو کیک را بسازد. این بیان تمثیلی به این معنی است که شأن فیلسوف این است که در هر زمانی آخرین دستاوردهای علوم را جمع کند، یعنی عصاره آنچه که علوم به آن قائلند را جمع کند و از این عصاره یک نظام تلفیقی ایجاد کند.

این نظام‌سازی با آن نظام سازی بسیار تفاوت دارد؛ یکی از تفاوتهایش این است که این نظام‌سازی کارش هیچوقت تمامی ندارد. چون در هر عصری از نو باید دید آخرین دستاوردهای علوم خاصه 'چیست. خود اسپنسر فلسفه خودش را به این معنی فلسفه ترکیبی می‌دانست و خودش چنین نظامی را درست کرد. اگر در کتابهای فلسفه به تعبیر synthetic philosophy برخورد کردید، مراد نظام فلسفی اسپنسر است.

البته اعتقاد خود او این بود که این نظام فلسفی زمان به زمان باید تجدید بشود. چون ایشان براساس دریافتهای قرن ۱۹ از علوم یک نظامی را تنظیم کرده بود، در حالی که طبعاً هر یک از علوم لحظه به لحظه رشد می‌کند و دگرگون می‌شود و باید آن دگرگونیها را هم ملحوظ قرار بگیرند.

ایشان می‌گفت اگر کسی درصدد بیاید چنین نظامی بسازد، یک چیز دیگر هم معلوم می‌شود و آن اینکه یک سلسله اصول مشترک در جهان است، که در قلمرو فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی هم حاکم است و

می‌گفت از این راه باید رسید به یک سلسله اصولی که بر جهان حاکم است. بنابراین فرق ایندو نظام‌سازی این است که آن نظام سازی قبلی اصولش پیشینی بود، اما این اصولش پسینی است، یعنی با مداقه در علوم و معارف بشری به اینجا رسیده است که چنین اصولی هست. البته ایشان بعضی از این اصول را هم می‌گفت که کاری به آن بحث‌اش ندارم.

این نظام سازی بعد از اسپنسر مورد توجه پوزیتویستها قرار گرفت، پوزیتویستهای اواخر قرن نوزده و اوائل قرن بیستم، نمونه خیلی ساده‌اش کتاب «فلسفه علمی یا روش شناخت علوم» نوشتهٔ فیلیسن شاله است، ایشان چنین دیدگاهی دارد. و اگر درکتابش دقت بکنید می‌بینید همینجور می‌گوید، می‌رود سراغ تک تک علوم، یک چیزهایی به نظر خودش از کلیات این علوم مطرح می‌کند و می‌گوید کلیات این علوم، با هم وفاق دارند.

منتهی خود نظام سازی به صورت اسپنسری‌اش هم حتی امروزه مورد اعتقاد نیست و مشکلاتی برایش مطرح می‌شود، یعنی حملاتی و انتقاداتی بر آن شده است.

مرحوم مطهری در دو جا از این نوع نظام‌سازی انتقاد کرده و انتقادشان خیلی دقیق و به جا هم هست؛ یکی درکتاب نقدی بر مارکسیسم و دیگری در جزوهای کلام جدیدشان که در دانشکده الهیات می‌فرمودند، که

آن وقت ما در خدمتشان بودیم،* آنجا هم انتقادهای خیلی جالب و مفصل از این نوع نظام‌سازی فلسفی می‌کردند.

رابطهٔ فلسفه با علوم دیگر در نظام سازی فلسفی نوع اول، رابطه فلسفه با علوم دیگر می‌تواند به میزان مدعای فیلسوف، کم و بیش شود، به یک معنی باید گفت همه علوم باید زیر این نظام فلسفی اندراج پیدا بکنند، چون در واقع از همه چیز می‌خواهد حرف بزند. یک نمونه جالبش را دوستان در فارابی می‌توانند ببینند، فارابی تا آخرین حدش جلو برده، او برخلاف ملاصدرا در فلسفه سیاسی هم سخن می‌گوید براساس همان مرتکزات قبلی است، حتی آنجا که بحث اختلاف حکیم و نبی را می‌کند، براساس همین اصول ابتدایی به اینجا می‌رسیم که حکیم و نبی هیچ فرقی با یکدیگر ندارند. حتی حالا من دیگر نسبت ندهم خودتان ببینید. به معنائی ایشان حکیم را از نبی هم اعلی درجه دانسته است، ممکن است کسی از شما بگوید چنین چیزی نیست، ولی خوب بروید ببینید. به یک معنی می‌شود گفت در واقع یک چنین کسی براساس آن اصول در باب همه چیز می‌خواهد سخن بگوید. بنابراین به یک معنی همه علوم در نظام ایشان اندراج پیدا می‌کند. مگر اینکه طرف از اول بگوید من یک چنین نظامی براساس اصول موضوعه می‌سازم، **ولی فقط برای تبیین و تفسیر یک حوزه جهان هستی،**

البته این هیچوقت مورد نظر نبوده، عملاً تحقق تاریخی ندارد.

تفکر نقدی از این تحقیقات فلسفی کار چهارم را نمی‌خواهد بکند و اینکه می‌گویند **تفکر نقدی** خودش یک تحقیق فلسفی است، به این معنی است که کارش با این سه تا است؛ یعنی **ایضاح الفاظ و مفاهیم، کشف پیش فرضها و مطالبه دلیل**. و چون **تفکر نقدی** همه وقت اموری از این مقوله است، می‌شود گفت که **تفکر نقدی** یک نوع تحقیق فلسفی است. منتهی تحقیق فلسفی در یک قلمرو خاصی، که بعداً بحث می‌کنیم.

تفکر نقدی به یکی از کارهایی که اهتمام دارد، این است که تعیین بکند چه گزاره‌هایی اصلاً ارزش نقد را ندارند. این هم امر مهمی است. شما نمی‌توانید در عالم ولو به ادله پراگماتیستی هرکس دهن به حرفی بازکرد، شروع کنید به نقادی کردنش، اساساً در روش نقد ما باید این را بیاموزیم که توی اندیشه‌ها، دست چین کنیم، بعضی اندیشه‌ها ارزش نقادی شدن ندارد و بعضی از اندیشه‌ها ارزش نقادی را دارد. ما نمی‌توانیم هرکسی راکه هر حرفی زد، شروع بکنیم به نقد کردن. لااقل ضررش این است که از لحاظ عملی برای ما سود ندارد. **تفکر نقدی** می‌خواهد این را هم بگوید که اولاً توجه به این بکنید که هر سخنی را نباید نقادی کرد.

ثانیاً در یک واحد سخن هم، یعنی در یک مقاله یا کتاب که درش یک مدعی می‌خواهد اثبات بشود، که

ارزش نقادی دارد، بعضی از اجزائش را باید نقد کرد. آن اجزاء اگر نقادی بشود، بقیهٔ اجزاء دیگر نیاز به نقادی ندارند. چون این اجزاء اگر نقادی بشوند، بقیهٔ اجزاء ولو درست باشند، باز هم سودمند نیستند. به تعبیری، شخص باید تشخیص دهد که این سخن ارکانی دارد که این ارکان باید مورد مداقه قرار بگیرد. چون اگر ارکان فرو ریخت، بقیهٔ متفرعات، درست باشند یا نادرست به درد طرف نمی‌خورد. و چون گزینش کردن اندیشه‌ها برای نقادی نمی‌تواند براساس حب و بغض ما صورت بگیرد، پس ملاک می‌خواهد و ملاکش را هم روش نقد باید به دست دهد. مثل یک آقایی که ما خدمتشان درس می‌خواندیم، کاری به افکار غربیان نداشت و استدلالشان این بود که آدم همینجور که می‌خواهد فسنجان درست بکند، گردو را در آب لیمو می‌خواباند، غربیها هم مغزشان را در الکل خوابانده‌اند؛ اینجور نمی‌شود از نقد اندیشه‌ها صرف نظر کرد. طبعاً باید یک ملاکی داشته باشیم و براساس ملاک بگوئیم این اندیشه نیاز به نقد ندارد، اما این اندیشه چرا، نیازمند به نقد است.

نکته دوم در روش نقد اندیشه‌ها این است که آیا انگیزه‌های صاحبان اندیشه‌ها هم باید مدخلیت پیدا کند یا نه؟ در بادی‌النظر به نظر می‌رسد که ما کاری به انگیزه‌های درونی صاحبان اندیشه‌ها نباید داشته باشیم و **همین جاست که استناد می‌کنند به مغالطه انگیزه و**

انگیخته و می‌گویند خود سخن را باید نقادی کرد، حالا اینکه این با چه انگیزه خوبی یا بدی بوده است، نباید در نقد سخن دخالت کند؛ اما در **تفکر نقدی** سخن به این سادگی برگزار نمی‌شود، گاهی گفته می‌شود انگیزه‌ها اهمیت دارند، چون در فهم مرادات موثرند. پس گاهی باید به انگیزه‌ها التفات کرد. اگر انگیزه فهم نشود، خود سخن هم مورد فهم قرار نگرفته است.

تفکر نقدی

تعاریف و روشن شدن الفاظ

گفتار دوم

تعاریف و روشن شدن الفاظ

اولین نکته‌ای که در نقد اندیشه‌ها اهمیت دارد، واضح کردن الفاظ و مفاهیمی است که در یک اندیشه استعمال می‌شود. البته ما در واقع وقتی با نقد اندیشه دیگری سروکار داریم، همیشه با الفاظ سروکار داریم و در تفکر نقدی نیز ما با الفاظ سروکار داریم، اما گاهی هم هست که آدم می‌خواهد خودش را از ورطه نجات بدهد؛ یعنی خودش بفهمد کجای این تفکراتی که دارد، عیب و ایرادی دارد، آن وقت آنجاست که مفهوم را باید به نوعی برای خودش ایضاح کرده باشد. بنابراین آن چیزی که در تخاطب وجود دارد و در روش نقدی محل توجه است، الفاظ‌اند. باید الفاظ وضوح پیدا کنند. از این نظر تقریباً نخستین بحثی که در تفکر وجود دارد، بحث تعاریف است که تعاریف در واقع الفاظ را روشن می‌کنند.

در باب تعریف، بحثهای خیلی فراوانی وجود دارد که ما کاری به آنها نداریم. اولاً یک سلسله بحثهای منطقی در باب تعریف وجود دارد، مثلاً آنجا که ما در منطق تعریف به جنس و فصل، که تعریف به ذاتی بود، داشتیم یا تعریف به عرضیات چه خام و چه خاصه. اینها یک سلسله مباحثی است که در باب تعریف که هنوز هم در منطق وجود دارد. یا اینکه متعلق تعریف

چیست؟ چه چیزی تعریف می‌شود؟ کسانی ادعا دارند متعلق تعریف ذات شیء خارجی است، گاهی گفته می‌شود متعلق تعریف در واقع لفظ است نه ذات شیء خارجی.

یک سلسله مباحث معرفت شناختی نیز در باب تعریف وجود دارد و آن اینکه مثلاً آیا تعریف خطا بردار است یا نه؟ می‌شود گفت این تعریف درست است و آن تعریف نادرست؟ یعنی می‌شود صدق و کذب را به تعریف نسبت داد یا نه؟ یا تعاریف با اینکه ظاهر «قضیه» دارند، ولی ظاهرشان نباید ما را در اشتباه بیندازد که تعاریف هم می‌تواند خطابردار یا صحیح باشند. آیا در تعریف نوعی شهود لازم است یا نه؟ آیا تعریف با فرد با لذات باید سروکار داشته باشد یا نه؟

اما در تفکر نقدی به این مباحث کاری ندارند، در تفکر نقدی این را می‌خواهند بگویند که وقتی من یک لفظی به کار می‌برم، اگر بخواهم این لفظ را واضح کنم، از چه راههایی میتوانم واضحش کنم. به تعبیر دیگر، فرض بفرمائید من در بحثی سخن از علت بگویم، چه راههایی وجود دارد برای اینکه لفظ علتی که در بیان من به کار می‌رود، روشن باشد و بر چیز مبهم اجمالی دلالت نکند؟ این است که بحث تعاریف در روش نقدی فقط کاربردش محل نظر است، به مشکلات نظری تعریف می‌پردازد. فقط می‌گوید کاربرد تعریف در اینجاهاست و در اینگونه موارد است که از تعریف

استفاده می‌کنیم. اولین کاری که در این قسمت باید کرد، این است که انواع تعاریف را مشخص بکنیم.

تقسیم‌بندی‌های خیلی مختلفی برای تعاریف شده است، اما شاید بشود گفت جامع‌ترین تقسیمی که از تعاریف شده این است که می‌خواهم عرض کنم؛ گاهی تعریف، تعریف مصداقی است و گاه مفهومی و گاه بافتی یا متنی و گاه هم تعریف عملی است. تعریفهای مصداقی در درون خودشان به دو قسم تقسیم می‌شوند. تعریفهای مفهومی لااقل به پنج قسم تقسیم می‌شوند و تعریفهای بافتی را به یک لحاظ می‌شود، به دو قسم تقسیم کرد:

۱ـ تعریف مصداقی[1] مراد از Extension که به مصداق ترجمه کرده‌ایم مصداق به آن معنائی نیست که در میان ما وجود دارد. یک کمی باید ذهن خود را از کلمه مصداق به معنائی که در میان ما وجود دارد انصراف بدهیم. و بطور کلی دو تا تعبیر Extension و Intension که در منطق بکار می‌رود هر دو تا یک مقداری فرق می‌کند. نه Extension دقیقاً مصداق به آن معنایی است که فهم می‌کنم و نه Intension دقیقاً مفهوم است به آن معنائی که ما فهم می‌کنیم.

مراد از Extension یعنی مجموعه چیزهایی که لفظ بر آنها اطلاق می‌تواند شود. این جا اولاً عرض کردم

1- Extensional

چیزها، بعضی وقتها در تعریف به جای چیزها از لغات خاص‌تری استفاده می‌کنند و می‌گویند: اشخاص، اشیاء و حوادث. من به جای اینها یک معنای عامی را مراد کرده‌ام که شامل هر سه بشود. آنهایی که اشخاص، اشیاء و حوادث را به کار می‌برند مرادشان از اشخاص، اشخاص انسانی است و مرادشان از اشیاء موجودات غیرانسانی است و مرادشان از حوادث یعنی فرآیندها و پروسه‌ها. اینها به نظرشان می‌آمده است که حوادث و فرایندها را نه می‌شود جزو اشخاص به حساب آورد و نه جزو اشیاء. این را برای این عرض کردم که درکتابهای تفکر نقدی معمولاً یک مقدار تقیّد به این هست که این سه تا را از هم جدا می‌کنند؛ وقتی اشخاص می‌گویند برای آن تعبیر Person را به کار می‌برند و معمولاً از اشیاء تعبیر به indivdual می‌آورند و گاهی هم می‌گویند: حوادث، و تعبیر به Eevent و process می‌کنند.

مجموعه چیزهایی که یک لفظ بر آنها اطلاق می‌تواند شود، این را معمولاً می‌گوئیم Extension و حالا این یک کمی با مصداقی که ما می‌گوییم تفاوت دارد. به تعبیر خودمان می‌توانم بگویم این (اشاره به دفتر) مصداق دفتر است، اما نمی‌توانم بگویم این Extension، دفتر است، چون معنایش این نیست، بلکه معنایش مجموعهٔ همه چیزهایی است که می‌شود به آن دفتر گفت و این یک عضوی از آن مجموعه است،

این است که این یک کمی با آن تعبیر که ما مصداق می‌گوییم فرق می‌کند. مصداق قلم این (اشاره به یک قلم) است، اما Extension قلم را نشان بدهم، باید همه قلمهای جهان را حاضر کنم. و Extension در منطق به این معنی است. به تعبیر دیگری، ما لفظ مصداق را وقتی به کار می‌بریم به معنای یک یک چیزهایی است که فقط بر آن اطلاق می‌شود.این قلم یک مصداق است برای قلم، آن قلمی که دست شماست مصداق دیگر است. اما وقتی گفته می‌شود Extension قلم، به اصطلاح منطقی، یعنی شما همه قلمهای جهان را در نظر بگیرید، و به این می‌شود اشاره کرد و گفت این Extension قلم است، آن هم نه به صورت جمع، بلکه کل این مجموعه یک Extension است برای قلم.

وقتی تعاریف Extensional گفته می‌شود یعنی تعاریفی که در آن، مجموعه چیزهایی را که لفظ بر آن چیزها قابل اطلاق است نشان دهیم و از این راه لفظ را تعریف کنیم. این که ما نشان بدهیم مجموعه چیزهایی که لفظ بر آنها قابل اطلاق است، این نشان دادن از دو راه می‌تواند صورت بگیرد: ۱. **لفظی** ۲. **غیرلفظی**. این است که خود این تعریفهای مصداقی به دو دسته قابل تقسیم‌اند، یک دسته غیرلفظی‌اند non-verbal و یک دسته لفظی، یعنی من می‌توانم مجموعه آن چیزها را یک بار از راه لفظ نشان بدهم و یک بار از راه لفظ نشان

ندهم. آن که معمولاً دوستان به آن برخورد کرده‌اند و به آن مـی‌گویند تـعریف ostensive قسمْ اول را شـامل می‌شود، یعنی تعریفهای مصداقی غیرلفظی. تعریفهای اشاره‌ای و به تعبیری تعریفهای مـصداقـی غـیرلفظی، تعریفهایی هستند که به بعضی از آن چیزهایی که لفظ بر آن اطلاق می‌شود، اشـاره حسـی مـی‌کنند، یـا عکس تصویر آن را نشان می‌دهند و یا به هر صورت دیگری. ولی نه از راه استفاده کردن از لفظ، بشود آن را نشان داد. این همان روشی است که پدران و مادران برای یاد دادن کودکان خود استفاده می‌کنند. یعنی وقتی می‌خواهند به بـچه‌شان آب را نشـان بـدهند، بـه «جـوی» اشـاره می‌کنند و می‌گویند آب و به تعبیر خود ما مصداقهای آب را نشان می‌دهند و می‌گویند آب.

تعریفهای ostensive یک سلسله محدودیت دارند. یعنی رمزی وجود دارد که ما همه وقت نمی‌توانـیم از ایـن تـعریفها اسـتفاده بکـنیم. بـلکه ایـن تـعریفها یک کاربردهای خاصی دارند.

۱. محدودیت یا مشکل اول ایـن است کـه مـمکن است غیر معرّف به جای مـعرّف تـلقی بشـود؛ یـعنی ممکن است شخصی را که ما می‌خواهیم از راه تعریف به ostensive چیزی را به او نشان دهیم، آن چیز مورد نظر ما را با یک چیز دیگـری اشـتباهی بگـیرد. نـمونه خیلی خوبش، مثلاً وقتی که پدر با انگشت خود اشاره می‌کند و می‌گوید دایی و بچه به انگشت خیره می‌شود

و فکر می‌کند، انگشت اسمش دائی است.

۲. ممکن است ما لغت را برای جزء به کار ببریم، ولی طرف مخاطب کل را دریافت کند، مثلاً من اشاره کنم به بینی و بگویم بینی و طرف فکر کند کل صورت نامش بینی است و مشارالیه را کل صورت بگیرد و یا حتی کل انسان.

در حالت دوم بین معرف و آنچه معرف انگاشته شده یک حالت جزء و کل وجود دارد، ولی در قسمت اول این حالت جزء و کل را اصلاً ملحوظ نمی‌کنیم، در واقع یک نوع مغایرت کلی را در نظر می‌گیریم.

۳. اشتباه جزئی و کلی ممکن است پیش بیاید، یعنی ممکن است در تعریف مقید را به جای مطلق بگیریم، یا مطلق را به جای مقید بگیریم. مثلاً یک پدری اشاره به لیوان آبی بکند و بگوید آب. و واقعاً مرادش از آب همان است که در ظرف است، اما بچه ممکن است بعد از این اینجور فهم کند که آب یعنی آن مایع در آن ظرف و بنابراین اگر آبی در جوی روان باشد، بچه حاضر نباشد به آن بگوید آب، چون فکر کرده لغت آب مال آن آبی است که در آن ظرف خاص است. یعنی ما می‌خواستیم معنای وسیع‌تری را با لغت آب به او القاء کنیم، او معنای اضیق را فهم کرده، به تعبیر دیگر ما وقتی اشاره به آن آب موجود در آن ظرف می‌کنیم، فقط و فقط به آبش اشاره داریم، دیگر به مقیّد بودنش، به این که حتماً در این ظرف خاص باشد، اشاره نداریم. یا از

آن طرف وقتی ما به آبی که در لیوان است، اشاره می‌کنیم، بچه فکر می‌کند که به کل مایع اشاره داریم؛ یعنی فکر کرده مشارالیه میعان است، لذا فردا به نفت هم ممکن است بگوید آب.

شما ممکن است بگویید بیایید برایش روشن کنیم، درحالیکه روشن کردن از راه لفظ حرف دیگری است و تعریف مورد نظر ما نیست. به هر حال تعریف به مصداق این محدودیّت را دارد. به تعبیر دیگر، ما همه وقت وقتی به مصداق اشاره می‌کنیم، همه وقت احتمال این است که آنچه طرف می‌فهمد یا اعم از آن چیزی باشد که مورد نظر ماست یا اخص از آن. در همین جا و به این مناسبت، یک بحث دیگری هم وجود دارد و آن جوهر و عرض است. ممکن است ما اشاره به جوهر بکنیم و او عرض بفهمد؛ مثلاً من به چشم اشاره می‌کنم و می‌گویم چشم و او رنگ چشم مشارالیه را بداند.

یا مثلاً به صندلی اشاره می‌کنم و می‌گویم صندلی و او زردی صندلی را فکر کند که مشارالیه لفظ صندلی است. این نوع را می‌شود در قسم اول جا داد، و هم در قسم سوم می‌شود هم یک نوع مستقلی به حساب آورد.

۴. ممکن است مصداق در دسترس ما نباشد، در این صورت به تعریف اشاره‌ای نمی‌شود کرد. مثلاً فرض کنید در گینه بیسائو باشید بعد بخواهید برای طرف آسمانخراش را تعریف بالاشاره بکنید و در واقع در

اینجا عکسی هم از آسمانخراش در دست نباشد، در اینجا تعریف اشاری نمی‌شود کرد.

۵. یک سلسله اموری است که معمولاً از آن به اشیای انتزاعی abstractions تعبیر می‌کنند و اینها اموری‌اند که اصلاً نمی‌توانند تعریف اشاری بپذیرند. مثل اعداد، یا کسی بخواهد تولید ناخالص ملی را تعریف با اشاره‌ای بکند. (اشیای انتزاعی با مفاهیم ثانیه به تعبیر خودمان یک عموم و خصوص من وجه دارند، ولی خیلی تصادق جزئی بر هم دارند)؛

یک مشکل عام هم در لفظی و هم در غیر لفظی وجود دارد و آن این است که extenion به معنای دقیق‌اش، یعنی مجموعه همه افرادی که آن لفظ بر آن اطلاق می‌شود، هیچگاه در دسترس نیست. و اینکه عموم و خصوص اشتباه می‌شود، جزء و کل اشتباه می‌شود، در واقع همه معلول آن است. وگرنه اگر همه در اختیار می‌بودند. یعنی یک لغت، لغتی بود که وضع شده بود برای یک افرادی که کل افراد این مجموعه در اختیار می‌بودند، دیگر مشکلی پیش نمی‌آمد. مثلاً فرض کنید رئیس جمهوران آمریکا در دو دهه قبل را extensionاش کاملاً می‌شود در یک جا جمع شوند و هیچ چیزی بیرون نماند. اینجا این مشکل وجود ندارد. این مشکل وقتی است که طبعاً extension را در دست نداشته باشیم. وگرنه فرضاً اگر یک لغت وضع می‌کردیم برای رئیس جمهوران دو دهه قبل امریکا،

بعد کسی از ما می‌خواست که این لغت را برایش تعریف کنیم، این لغت را بدون هیچ اشکالی می‌شد تعریف extensional غیرلفظی کرد. چون در دو دهه مثلاً پنج تا رئیس جمهور بودند و همه حی و حاضرند. همه را می‌آوردیم و می‌گفتیم این Extension لغت مثلاً X است. بنابراین از آنجا که همه افراد یک مجموعه در دسترس نیست، همه وقت امکان دارد مجموعه extension یک وصف مشترک دیگری داشته باشد غیر از وصف مشترک مورد نظر وکسی هم ممکن است فکر کند که این ویژگی هم دخیل است در اطلاق این لفظ بر آن‌ها.

۱.۲. تعریفهای مصداقی لفظی، یعنی مصداق را از راه لفظ نشان بدهیم. تعریف مصداقی لفظی یک موارد استعمالی دارند، معمولاً متفاوت با موارد استعمالی که تعریف مصداقهای غیرلفظی دارند. تعاریف از این مقوله خودشان ممکن است اهداف مختلفی را تعقیب کنند. یعنی به یک هدف این تعاریف گفته نمی‌شود.

اولاً شما یک وقت هست می‌خواهید مثلاً مفهوم «حیوان کیسه‌دار» را معنی کنید، در این صورت می‌توانید بگویید کانگوروها هستند و چند قسم دیگر. حالا اگر من گفتم حیوانات کیسه‌دار، منظور کانگوروها و فلان و فلان هستند، یعنی این چند قسم‌شان راگفتم. در اینجا تعریف به مصداق کرده‌ام، اما با این همه، با نام بردن اینهاست. پس اینجا می‌شود گفت حیوان کیسه‌دار

تعریف extensional شده ولی تعریف extension لفظی شده. این نوع تعریف هم محدودیتی دارد:

ثانیاً وقتی که افراد مختلف معرف نام نداشته باشند، از این نوع تعریف نمی‌شود استفاده کرد. اما اگر کسی گفت من انسان را می‌خواهم از این راه تعریف بکنم، می‌شود گفت از این راه می‌شود انسان را تعریف کرد. چون می‌گوئیم انسان. یعنی زید، عمر، بکر، ... اینجا چون که زید، بکر، عمر، ... که این مجموعه را می‌سازند، نام دارند می‌توانم اینکار را بکنم، اما گنجشک را نمی‌شود، چون گنجشک‌ها اسم ندارند. بنابراین این تعریف اختصاص پیدا می‌کند به آن موجوداتی که نام داشته باشند، یا زیر مجموعه داشته باشند. در غیر این دو مورد نمی‌توان از این تعریف استفاده کرد. یا باید نام داشته باشند یا زیر مجموعه و اگر نام بخواهند داشته باشند، تقریباً منحصر می‌شود در انسان‌ها و شهرها. بطور کلی Extensionalها دو مشکل دارند که عام است و اختصاص به لفظی و غیرلفظی ندارد.

۱. چون هیچوقت امکان ندارد همه افراد، اعم از محققها و مقدرها، یکجا گرد بیایند. این نوع تعریف همه وقت یک بخش از extension را به جای کل extension می‌گیرد. و گریزی نیست، چون کل extension قابل جمع آمدن نیست، و در نتیجه ما همیشه با بخشی از extension سروکار داریم. در این

صورت آن مشکلی که گفتم پیش می‌آید؛ ممکن است یک ویژگی مشترکی این بخش از extension داشته باشند که اگر می‌شد کل extension را حاضر کنیم آن ویژگی مشترک مرتفع می‌شد. اما حالا چون این مجموع این ویژگی مشترک را دارد، طرف ممکن است فکر بکند این هم در اطلاق این نام بر آنها مدخلیت دارد. و به‌تعبیر دیگر، اگر کل افراد حاضر نباشند، که هیچوقت هم نمی‌توانند باشند، همیشه احتمال این است که افرادی هستند ولو یکی کمتر از کل افرادند، یک ویژگی مشترک داشته باشند که آن ویژگی مشترک اصلاً ذی دخل نیست، ولی ممکن است مخاطب ما فکر بکند که آن ذی دخل است در اطلاق این نام بر آن موجودات. این امکان عقلی‌اش هیچوقت منتفی نیست.

۲. این تعاریف برای مفاهیم ماهوی (به تعبیر قدماء) خوبند، اما برای مفاهیم غیرماهوی خوب نیستند و در باب مفاهیم غیرماهوی، بیشتر مفاهیم فلسفی‌اند که این تعاریف مضر به حالشان است. مفاهیم ماهوی یعنی مفاهیمی که به یک نحو قابلیت این را دارند که بگوییم این آن است این آب است، این آتش است. اما مفاهیم فلسفی مفاهیم صرف انتزاعی‌اند. البته مفاهیم انتزاعی یک مقدار با مفاهیم فلسفی فرق می‌کند.

به مجموعه‌ای که افرادش با هم نمی‌توانند جمع بشوند، مانند قسم اول، مجموعهٔ دارای هویت انتزاعی می‌گویند. یک وقت هویت انتزاعی را با انتزاعی که در

قسمت دوم مطرح شد، اشتباه نگیرید. مجموعه‌ها به دو دسته قابل تقسیم‌اند:

الف. مجموعه دارای هویت انتزاعی.

ب . مجموعه دارای هویت انضمامی.

اگر مجموعه‌ای اعضایش بتوانند مقارنت زمانی و معاصرت داشته باشند، به این مجموعه گفته می‌شود مجموعه دارای **هویت انضمامی** Concrete اما بعضی از مجموعه‌ها دارای هویت انتزاعی‌اند، مثل مجموعه‌ای که دارای سه تا عضو مثلاً دایناسور، سقراط و برج ایفل. یعنی مجموعه‌ایست که (از اطلاعات خارجی این را می‌دانیم) اصلاً با هم اجتماع نکرده‌اند. ما می‌دانیم تا دایناسورها از بین نرفته باشند، انسان پدید نیامده، پس سقراط وقتی پدید آمده که دایناسورها از بین رفته‌اند و به همین ترتیب تا سقراط از بین نرفت برج ایفل تحقق پیدا نکرد. یک چنین مجموعه‌ای را می‌گوئیم مجموعه دارای **هویت انتزاعی**، زیرا اعضایش معاصرت ندارند و در یک عصر (لحظه) با هم اجتماع نکرده‌اند. و به همین ترتیب، آیا مجموعه دارای دو عضو (البته در باب این مجموعه اختلاف است) قاتل، مقتول دارای هویت انتزاعی است یا انضمامی؟ اما مجموعه دارای هویت انضمامی مجموعه‌ای است که با هم تحقق دارند. مثل مجموعه حسن، پدر حسن و جد حسن، البته وقتی که این سه تا زنده باشند. حالا برگردیم به آن نکته‌ای که قبلاً عرض

می‌کردیم، و آن اینکه اگر یک extension همه اعضایش حاضر نباشند، که می‌گفتیم extension نمی‌شود همه اعضایش حاضر باشند، اشکال تعریف‌های مصداقی پیش می‌آید. و این را معمولاً گاهی به این تعبیر می‌گویند؛ اگر مفهومی مجموعه extensionاش یک مجموعه دارای هویت انتزاعی باشد. اما الان در مشکل دوم مصداقی هم امور انتزاعی را پیش کشیدیم. آن انتزاعی با این انتزاعی دو معنی دارد، چون ممکن بود اشتباه به هم شود عرض کردم.

۲. تعریفهای مفهومی Intensional: عبارتست از مجموعه اوصاف (خواص) و فقط مجموعه اوصافی که در اطلاق لفظ بر شیء مدخلیت دارند. این با مفهوم اندکی تفاوت می‌کند، ولی خیلی قریب‌اند. این تعریف یعنی تعریفی که از راه مجموعه اوصاف صورت بگیرد. البته اینکه می‌گوئیم «مجموعه اوصاف و فقط مجموعه اوصاف» برای این است که یک وقتی چیز بیشتری نیاوریم تا اضیق کنیم. گاهی می‌شود جای «و فقط اگر» بگویند «مجموعه اوصافی که اجازه اطلاق صحیح لفظ را بر شیء می‌دهند» در این صورت در تعریف «و فقط اگر» را حذف می‌کنند.

تعاریف مفهومی بر پنج قسم قابل تقسیم‌اند:

۲.۱. تعریف معجمی Lexical: تعریفی است که معمولاً لغت نویسان به کار می‌برند، در مقابل یک لغت ۴ تا ۵ تا وصف می‌آورند. تعاریف معجمی اولاً نباید

اعم و خاص باشد و به تعبیری باید جامع و مانع باشد. مثلاً اگر در فرهنگ لغتی در مقابل «کارد» بنویسند ابزاری برای بریدن، شامل قیچی هم می‌شود، پس باید برای بیرون بردن قیچی یک قیدی بزنند. و از آن طرف اگر میز را جوری تعریف کنید که چهار پایه داشتن درش بیایید، یا اینکه میز زا اگر سه پایه هم داشته باشد، می‌توان اطلاق نام میز کرد و بنابراین اگر تعریف اعم باشد یا اخص، به وضوح معلوم است که نادرست است.

ثانیاً تعریف نباید در فرهنگ لغت دوری باشد. یکی از کارهایی که امروزه روی فرهنگ لغت می‌شود این است که تمام تعاریف یک یک بررسی می‌شود که یک وقتی دوری نباشد. چند سال پیش بر آکسفورد کسی یک اشکالی گرفته بود و خیلی هم سروصدا کرد. فرهنگ آکسفورد وقتی می‌خواسته چریدن grazing را تعریف بکند، گفته بود: چریدن یعنی خوردن علف در حال رشد. یعنی اگر علف را چیدید و در اسطبلی بردید و حیوان خورد، نمی‌شود گفت آن چریدن است. بنابراین در تعریف چریدن از علف grass استفاده شده بود. بعد در ماده گفته بود: grass یعنی گیاه رونده‌ای که حیوان آن را می‌چرد، که در تعریف علف هم از grazing استفاده شده... دوری بودن دو جور است. یک جورش را فرهنگهای خوب متوجه هستند که ازش استفاده نکنند. مثلاً «تمام وقت» را بخواهند تعریف

کنند، بگویند: کسی که تمام وقت خود را مصروف کاری می‌کند. و این معمولاً در تعریف به کار نمی‌رود. اما در نوع دومش اینگونه است که در یک مدخلی یک مدخل دیگر به کار برود و بعد در آن مدخل دیگر باز این مدخل استفاده شود. این مشکل دوری معمولاً در فرهنگهای یک زبانه به کار می‌رود و فرهنگ دهخدا از این لحاظ خیلی اشکال دارد...

۲.۲. تعاریف تصریحی stipulative: این تعاریف عموماً وقتی استعمال پیدا می‌کنند که یک پدیده جدید کشف بشود یا اختراع بشود. یعنی باید تصریح کرد که از این به بعد این لفظ را ما به این معنی به کار می‌بریم. و به تعبیری stipulative یعنی دارای وضع تعیینی.

در باب کشف و اختراع البته یک فرقی بین این دو تعریف وجود دارد. اگر یک چیزی کشف شد، مثلاً بیماری ایدز. این الان دیگر تعریف تصریحی دارد، یعنی از وقتی که کشف شد. گفته‌اند یک چیزی کشف کرده‌ایم با این ویژگی‌ها، بعد از این وقتی گفتیم ایدز مرادمان همان بیماری است با این خصایص. به تعبیر دیگری آن که کاشف است وقتی یک لفظی را خودش وضع می‌کند، چون این لغت سابقه نداشته، باید بگوید بعد از این، این لغت برای مکشوفه من است. در اختراعات هم همینجور است. مثلاً اولین بار کسی که صندلی اختراع کرد، گفت از این به بعد وقتی گفتیم

صندلی مرادمان چیزی است دارای این اوصاف. منتهی فرق کشف و اختراع در این ناحیه است که در اختراع، الفاظی که دلالت می‌کنند بر اشیاء مخترع معمولاً تعریفهای تصریح‌یشان کارکردی Functional است. یعنی با توجه به کاری که از شیء می‌آید. این نشانه چیست؟

نیازهایی که ما انسانها داریم. یک سلسله به خاطر مجموعه ساختار جسمانی و نفسانی ماست. اگر مجموعه ساختار جسمانی و نفسانی خودمان را کارکتر بنامیم، ما بسیاری از نیازهایی که داریم، به خاطر این مجموعه است؛ مجموعه ساختاو بدنی، روحی یا جسمانی، نفسانی. مثل نیاز ما به آب. بعضی اوقات هم نیاز ما به اشیاء به خاطر نیاز بدنی و روحی ما نیست، بلکه به خاطر عرف و عادات است. یعنی عرف و عادات‌اند که یک سلسله نیاز را در ما ایجاد می‌کنند. حالا این دو تا یک وقت دست به دست هم می‌دهند و ما احساس می‌کنیم که به چیزی نیازمندیم. مثلاً احساس می‌کنیم که نیازمندیم به وسیله‌ای که وقتی روی آن می‌نشینیم بدن ما دو تا زاویه قائمه بسازد، البته کسانی گفته‌اند این فقط نیاز ساختار بدنی، روحی ماست و البته در این مورد بدنی، بعضی هم گفته‌اند عرف و عادات هم در این جهت بی‌اثر نبوده‌اند. ولی به هر حال، وقتی بشر روزی به این نتیجه رسید که بهترین طریق نشستن چنین چیزی است و در طبیعت هر چه

جست و جو کرد، دید چیزی که بتواند اینجوری (بدن دو تا زاویه قائمه بسازد) رویش بنشیند، نبود مثل آب بود، آن وقت آمد گفت باید یک دستگاهی بسازم، وقتی رویش بنشینم، بدنم چنین زاویه قائمه را بسازد. آن وقت چیزی ساخت و اسمش راگذاشت صندلی. حالا از این به بعد، صندلی تعریف‌اش باید کارکردی باشد. یعنی وقتی تشکیک کردم که چیزی صندلی هست یا نه؟ باید ببینم این نیاز را برآورده می‌کند یا نه؟ از این نظر تعاریف تصریحی در مورد مخترعات همه وقت به نیازها بستگی دارند و در نتیجه نمی‌شود یک مخترعی در تعریفش اشاره به یک نیاز نشود. و این تعاریف را تعاریف کارکردی Functional می‌نامند. تعاریف کارکردی اخص از تعاریف تصریحی است.

تعاریف تصریحی ویژگیهایی باید داشته باشند و مهم‌ترین آن دو چیز است:

۱. در تعاریف کارکردی باید لفظی انتخاب کنیم که در زبان قبلاً به کار نمی‌رفته. یعنی اگر لغت، لغتی باشد که قبلاً استعمال داشته، این «ارتباط» را که فلسفه وجودی زبان است، کم می‌کند. ولی اگر کسی لغتی را که قبلاً استعمال می‌شد، به کار برد این جا باید گفته شود این لغت از این به بعد در این معنای جدید استعمال می‌شود. ولی معمولاً بشر از لغت جدید استفاده می‌کند. نه اینکه یک لغت قدیم را به کار ببرد و یک معنای جدید درش بریزد.

۲. لغت باید افزوده سودمندی برای زبان باشد. یعنی لغت باید جوری باشد که حالا که برای زبان استعمال می‌شود، بدون آن زبان دارای یک نقصانی باشد. به تعبیر دیگر، فرضاً من هم آمدم یک صندلی درست کردم، ولی این صندلی درکارکرد هیچ فرقی با صندلی سابق نمی‌کند، ولی در یک جهت دیگری تأثیر دارد. در اینجا اگر بخواهم لغت جدید اضافه کنم، هیچ فایده ندارد. در واقع دو لغت دارند به یک کارکتر واحدی اشاره می‌کنند.

این با ویژگی قبلی فرقش این است که در قبلی می‌گفتیم، قبول داریم این چیزی که ساخته‌اید یک چیز جدید است. ولی از لغتی که در قدیم استعمال دیگری داشته برای نامیدنش استفاده نکنید. در اینجا می‌گوئیم از لغتی که در قدیم استفاده می‌شده است عدول نکنید بخاطر ساختن یک چیزی که آن چیز تفاوت ماهوی با سابق ندارد.

۲.۳. تعریفات کم کننده ابهام، تدقیق کننده precising: این نوع تعریف یک کلمه‌ای راکه قبلاً در زبان وجود داشته، یک معنایی به آن می‌دهد که این معنی کاملاً نزدیک آن قبلی است، ولی یک مقداری تضییق شده است. مثل سرمایه، سرمایه در فارسی و همینطور کاپیتال در انگلیسی. سرمایه یعنی آن چیزی که اسباب داد و ستد من می‌شود و طبعاً بر ثروت من می‌افزاید. به این معنی اگر ده تومان داشته باشد، ولی

در داد و ستد باشد، می‌شود سرمایه سن. اولین بار مارکس گفت ما سرمایه را به معناش می‌گیریم، ولی یک مقدار اضیق از این، همین چیزی که در جریان داد و ستد قرار می‌گیرد، ولی یک مقدار کمترش را دیگر سرمایه نمی‌گوئیم. بنابراین وقتی می‌گوئیم سرمایه‌دار، آن وقت می‌شود گفت کسانی سرمایه‌دار هستند و کسانی سرمایه‌دار نیستند. و گرنه اگر سرمایه به آن معنای اولش بود، که بود که سرمایه‌دار نباشد. ولی وقتی می‌گوئیم کسانی سرمایه دارند، کسانی سرمایه‌دار نیستند، مال این است که این را از معنای اولش یک مقدار مضییق‌اش کرده‌ایم. این تعریف در بحثی که آدم با شخص مقابل خودش دارد، سه تا مشکل ایجاد می‌کنند.

تفکر نقدی

تعریف‌های نظری

گفتار سوم

تعاریف - تعریفهای نظری

۲.۴. تعریفهای نظری theoretical: تعریفهایی هستند که در این تعریفها یک نظریه پشت تعریف خوابیده است. تعریفهای نظری در درون خودشان لااقل به دو دسته قابل تقسیم‌اند. (لااقل برای این است که یک دسته سومی را هم کسانی برای تعریفهای نظری گفته‌اند.)

۱. درباره یک پدیده نظریات مختلفی وجود دارد و شخص، چه دانسته و چه نادانسته یکی از این نظریات را به عنوان تعریف آن عرضه می‌کند، با اینکه دربارهٔ همین پدیده نظریات دیگری هم وجود دارد. و بالاخره اگر شخص بخواهد وجه معقولی را در پیش بگیرد، یا باید هر یک از نظریات را علی‌حده به عنوان تعریف بپذیرید، یا از هیچکدام از این نظریات مختلف استفاده نکند. اما طرف آگاهانه یا ناآگاهانه هیچکدام از این کارها را نمی‌کند، می‌آید کار سوم را انجام می‌دهد و آن اینکه یکی از نظریات را می‌گنجاند به عنوان تعریف شیء مورد نظر. آن وقت این تعریف را،تعریف نظری می‌گویند. یعنی گرانبار است از یک نظریه‌ای، نظریه‌ای در پشت تعریف وجود دارد.

مثال خیلی گویای این مطلب بحثی است که در باب «مرگ» پدید آمد. اتفاقاً خیلی درس آموز است، چون در

فلسفه دین هم همین بحث به درد می‌خورد. یک نمونه‌ی فیصله نزاع به این است که تشخیص بدهیم تعریف نظری است.

از قدیم‌الایام فراوان گزارش می‌شده که یک سلسله افرادی، بعد از اینکه علی‌الظاهر مرده‌اند، دقائقی بعد، ساعتی بعد، حتی روز بعد، از نو گویا به حیات باز می‌گشتند. اما از اواخر جنگ جهانی اول به این طرف، علم پزشکی و فنون و تکنولوژی مربوط به علم پزشکی پیشرفت کرد، آهسته آهسته دستگاههایی اختراع شد که اینکار را می‌توانستند انجام بدهند. به این معنی که دستگاهی به سینه‌اش نصب می‌کردند و با یک سلسله فعل و انفعالها و ماساژها احتمال داشت که از نو برگردد. این دستگاهها روز به روز طبعاً پیشرفت می‌کرد، این است که تقریباً از فاصله آخر جنگ جهانی اول تا اوائل جنگ جهانی دوم، پدیده‌ای در علم پزشکی پدید آمد تحت عنوان احیاء یا فرایند احیاء resuscitation.

این فرایند در واقع به بخشی از عملیات پزشکی است. بعد از اینکه کسی طبق نظر عرف مرده، روی آن انجام گیرد تا به حیات بازگردد. این عملیات تقریباً از فاصله جنگ جهانی دوم تا دهه ۱۹۶۰ یک پزشک امریکائی به نام «دیموند مدی» جلب نظرش به یک مطلبی شد. و آن اینکه کسانی که روی‌شان عمل احیاء انجام گرفته خاطراتی از آن برهه‌ای که در حالت بین مرگ و بازگشت زندگی بوده‌اند، داشته‌اند که خیلی

شبیه به هم است. و نیز در زندگی مجددشان، این افراد خیلی شبیه به هم زندگی می‌کنند. این دو نکته را ایشان متوجه شد. ایشان این مطلب را اول در یک کنفرانس علمی در امریکا اعلام کرد و بعد گفت من از بشریت می‌خواهم برای اینکه مطلب خیلی مهم است، هرکه به حیات مجدد بازگشته مرا در جریان خاطراتش قرار دهد. چون من فقط در مورد بیمارانی که در بیمارستان امریکا عمل احیاء رویشان صورت گرفته اینکار را کرده‌ام. این پیام به همه دنیا فرستاده شد و آهسته آهسته خیل عظیم کسانی که در سرتاسر جهان به زندگی بازگشته بودند، به صورت مکاتبه یا حضوری خاطرات خود را برایش بازگو کردند و معلوم شد که نظریه ایشان کاملاً درست است.

ایشان کتابی در آن زمان نوشته به نام «زندگی پس از زندگی» Life after life و در آن کتاب براساس تمام گفته‌های این نوع بیماران، ۱۵ ویژگی مشترک را در اینها نشان داد. این کتاب از این جهت خیلی تحول ایجاد کرد. و از این دوره بود که «فرایند احیاء» از عالم پزشکی یک سلسله بارهای کلامی و فلسفه دین پیدا کرد. از این به بعد به جای اینکه بگوئیم «خاطرات مردگان» ۱۵ ویژگی مشترک دارند؛ می‌گوئیم: خاطرات مردگان. نتیجه‌اش برای فلسفه دین و کلام این بود که اولاً یکی، دو تا از مدعیات فیلسوفان دین و متکلمان را اثبات می‌کرد. مثلاً وجود نفس و خلود نفس، ثانیاً و اما از

سویی یک سلسله مضراتی هم برای فیلسوفان دینی الهی داشت. و آن اینکه فرضاً اعتقاد فیلسوفان دین الهی بر این بود که در عالم دیگر کیفر و پاداشی وجود دارد. در حالیکه این خاطرات نافی کیفر و پاداش بود، این خاطرات یکی از ۱۵ عنصرش این است که همهٔ انسان‌هایی که عمل احیاء رویشان انجام گرفته گفته‌اند ما چیزی جز بهجت، سرور و شعف احساس نمی‌کردیم. با اینکه بعضی هاشان براساس مدعیات ادیان باید کیفر ببینند. مثلاً از میان کسانی که خاطرات رویشان صورت گرفته، بعضی هاشان شکنجه گران امریکا در جنگهای ویتنام بوده‌اند؛ ... این است که این خاطرات مردگان برای کلام هم سود داشت و هم زیان. زیانش این است که وقتی متکلمین مسیحی یا مسلمان وقتی وارد بحث می‌شدند، مدی به ایشان می‌گفت این کیفر یا پاداشی که شما می‌گوئید وجود ندارد، زیرا همه این افراد می‌گویند فقط بهجت وجود دارد.

جوابهای متعددی داده شده بود، بعضی جوابها دید الهیاتی و کلامی داشت و بعضی دید فلسفی داشت. بعضی دید فیزیولوژیک، بعضی دید زیست شناختی و بعضی هم دید روانشناختی داشت. جوابهای مختلف داده شده بود. حالا وارد بحث نمی‌شوم. مربوط به فلسفه دین است.

اما یک نکته وجود دارد و آن اینکه، یکی از جوابهایی که متکلمان به این جریان داده‌اند، این است

که گفته‌اند: اینهایی که تو می‌گوئی مرده بوده‌اند، فی‌الواقع نمرده بودند. و آن وعده‌ای که ادیان و مذاهب به مردم داده‌اند، در باب کسانی است که فی‌الواقع بمیرند. آن وقت بحث به اینجا کشیده می‌شد که مرگ واقعی چیست؟ (این یک مثال خوب است برای تعریف نظری) مرگ تا زمانهای متأخر به معنای سرد شدن بدن و ازکار افتادن گردش خون، قلب، فرو افتادن پلکها، یک نوع لختی و چوب مانندی در ناحیه بدن بود و هر که این مجموعه را داشت، حکم می‌کردند که وراثش بیایند مالش را تقسیم کنند. توی فقه هم همینجور بود؛ می‌گفتند این متوفی است، چون متوفی است پس دیگر مالک نیست و چون مالک نیست، وراثش مالکند. مرگ یعنی این.

اما از وقتی که دستگاهی به نام الکترو **انسفالوگراف،** معمولاً به آن می‌گویند: .E.E.G، اختراع شد، تعریف دیگری از مرگ صورت گرفت. این دستگاه در واقع کارش ثبت تصویری موجهایی است که از مغز انسان زنده ساطع می‌شود، این موجها یک حالت نوسان دارند. این دستگاه نشان می‌داد که هر انسان زنده‌ای دائماً امواج الکترونیکی در مغزش دارد بیرون می‌رود، و وقتی این دستگاه اختراع شد، آن را در باب آن کسانی که به نظر تعریف قبلی مرده بودند، اعمال کردند دیدند که یک خط کاملاً راست را نشان می‌دهد. این است که پزشکان آمدند گفتند: پس بیاییم بگوئیم مرگ تعریفش

ایـــن است، حـــالتی کـــه در آن حـــالت دســتگاه الکــتروسنوفالوگراف خـطی مسـتقیم از مـغز شـخص تصویر می‌کند. هر که به این حالت رسید، در واقع مرده است.

این دو تعریف از مرگ تا زمان خود «مدی» وجـود داشت، تا دهه ۱۹۶۰ یعنی تا ۱۹۶۲ که کتاب «زندگی پس از زندگی» را نوشت. مدی در دفاع از نظریه خودش به متکلمان می‌گفت: مرگ را هم به هر یک از ایـن دو تعریف از مرگ بگیرید، اینها مرده بوده‌اند.

متکلمان آمدند گفتند نه تـعریف عـوام‌النـاس را از مرگ می‌پذیریم و نه تعریفی را که پزشکان مـی‌گویند. مرگ یعنی حالتی که اگر عارض کسی شـد، دیگـر بـه زندگی این جهانی باز نمی‌گردد. طبق این تعریف تمام سخن «دیموندمدی» و تمام کسانی که دربارهٔ خاطرات مردگان کار می‌کردند، از بین می‌رفت. چون مـی‌گفتند اینها به حیات بازگشته‌اند و چون به حیات بازگشته‌اند، پس خاطرات مردگان برای ادیان هـیچ خـطری ایـجاد نمی‌کند.

حالا بعد از این همه، تعریف مرگ چیست؟ با این دید می‌بینید اگر مرگ را طبق نظر عوام‌الناس تـعریف کنید، همانطوری که در فقه و شرایع یعنی فقه ادیـان، تعریف می‌شود، یا به تعریفی که متکلمان از دهه ۱۹۶۰ رویش پافشاری کردند، یک تعریف نظری خواهد بود. تعریف متکلمان پنج تا اشکال دارد. یکی‌اش این است

که اگر این جور باشد، پس آن معجزه‌ای که در باب عیسی می‌گفتند، اینکه مرده را زنده کرده است، معجزه نیست، چون مرده آن بود که برنگردد، حال آنکه این برگشت پس این از اول مرده نبوده است.

این یک نمونه خوب است برای تعریفهای نظری، تعریف نظری تعریفی است که در آن هر کسی به معرف به یک دیدی نگاه کرده، و نظریه خودش را به جای تعریف به افراد قالب کرده است. حالا در باب مرگ چه تعریفی باید کرد، خودش یکی از مشکلات است که حالا کاری به آن مباحث ندارم.

مثال دیگر، اگر حرکت را کسی اینجور تعریف کرد: خروج از قوه به فعل. این یک تعریف نظری است، چون پشتش نظریه خوابیده است. اینکه اولاً قوّییتی وجود دارد و اینکه خروج از قوییت به فعلیت امکان‌پذیر است. اگر صفت تدریج را هم بر تعریف بگنجانیم، یک رأی سومی هم وجود دارد.

در تفکر نقدی اصلاً از فیلسوف انتظار نمی‌رود که تعریف نظری را به جای تعریف بگنجاند. در واقع بسیاری از تعریفهای فیلسوفان، تعریف نظری از معرف خودشان است، یعنی اگر کسی قبول نداشته باشد قوه و فعل را، نمی‌تواند حرکت را به خروج از قوه به فعل تعریف کند. پس باید اول آن چیزی که همه ما انسانها مشهودمان است را یک تعریف از آن بکنیم، بعد حالا یکی از آن را تفسیر می‌کند به خروج قوه از فعل، این

دیگر تفسر ایده مورد نظر است و تعریفش نیست.

پس قسم اول از تعریفهای نظری آن تعریفهایی هستند که در این تعریفها یک رأی در باب معرف ما داشته‌ایم و این رأی را به جای اینکه رأی در باب معرّف بدانیم، به عنوان تعریف معرّف عرضه کُرده‌ایم.

۲. بعضی وقتها در علوم مختلف، از علوم عقلی و فلسفی گرفته تا علوم تجربی، شخص ملزم می‌شود وجود یک چیزی را بپذیرد که آن چیز را جز از راه آثار و خواصش نمی‌شناسد. یعنی آن چیز مصداقش اصلاً محسوس و مشهود کسی نیست، ولی طبعاً طرف، یک آثار و خواص مشاهده کرده و برای اینکه بتواند آنها را برای خودش تبیین و توجیه کند، باید به یک موثری که این آثار او تلقی می‌شوند قائل بشود و به چنین چیزی مفهوم نظری گویند.

مفهوم نظری، یعنی مفهومی که مصداق آن مفهوم مشهود نیست و چون یک سلسله پدیده‌هایی دیده‌ایم که می‌بینیم جز با فرض وجود مصداق برای یک چنین مفهومی این پدیده‌ها قابل تبیین نیست. مثلاً اتم، ملکول، هوش، ژن و... مفاهیم نظری‌اند. یعنی مفاهیمی که مصداق هیچ یک از این مفاهیم مشهود هیچ احدالناسی واقع نشده، ولی از طرف دیگر، اگر به وجود مصداقی برای این مفاهیم قائل نشویم، آن وقت نمی‌توانیم یک سلسله پدیده‌هایی که خود آنها محسوس ما هستند، توجیه کنیم. پس فرایند کار این

است که یک پدیده‌هایی برای ما محسوس‌اند، وجود محسوسان برای ما قابل تبیین و تحلیل نیست، الا اینکه وجود چیز دیگری را فرض بکنیم که خود آن چیز دیگر محسوس ما نیست. و آن چیز دیگر در ذهن ما مصداق تلقی می‌شود برای مفهوم نظری به چنین چیزی مفهوم نظری یا Theoretical term گویند. آن وقت تعریفی که از مفهوم نظری به دست می‌دهیم، به آن می‌گویند تعریف نظری. تعریف نظری یعنی تعریف مفهومی که مصداق آن مفهوم محسوس و مشهود نیست، ولی برای توجیه یک سلسله مشهودات، چاره‌ای جز فرض وجود چنین چیزی نداریم.

این مفاهیم نظری در علوم تجربی و فلسفی فراوان وجود دارد. در علوم فلسفی خیلی معلوم‌تر و دانسته‌تر است، به خاطر اینکه اصلاً سروکار با مفاهیمی است که در عالم خارج مصداق ندارد. یکی از اشکالاتی که پوزیتویسم را از لحاظ فلسفه علم با مشکل مواجه کرد، این بود که پوزیتویستها از لحاظ فلسفه علم قائل بودند که ما باید مفهوم نظری را بیرون بریزیم و فقط با مفاهیمی که مصادیقشان مشهودند؛ سروکار داشته باشیم. آن وقت مشکل عظیم‌شان این شد که اگر اینجور باشد، اصلاً علم پدید نمی‌آید. چون علم تجربی دقیقی مثل فیزیک که ادق علوم تجربی است، با خالی کردن آن از مفاهیم نظری چنین علمی وجود نخواهد داشت.

بعضی از این مفاهیم نظری تعریفشان اصلاً معرف

آفرین است. این اختصاص به همه مفاهیم نظری ندارد، اتم اینگونه نیست. یعنی وقتی اتم را تعریف می‌کنیم برای این است که بتوانیم با فرض وجود مصداق برای آن شیء خیلی از پدیده‌ها را فقط توجیه کنیم. اما اگر آمدیم گفتیم کار یعنی حاصلضرب نیرو در فاصله. قبل از اینکه بگوییم ضرب نیرو در فاصله، کار وجود نداشت، یعنی اگر چیزی در عالم خارج باشد، یک چیز دیگری هم در عالم خارج باشد و من بیاییم بگویم حاصلضرب این را در این، یک چیزی بدانیم و این چیز در واقع از این به بعد پدید آمده. به تعبیر دیگر، می‌گویم نیرو ضربدر فاصله می‌شود کار، نیرو را فرض می‌کنیم وجود دارد، فاصله هم وجود دارد، اما می‌گوییم بیایید بعد از این نیرو را ضربدر فاصله کنیم و هر چه از اندازه نیرو در اندازه فاصله پدید آمد از آن تعبیر کنیم به کار. از الان ما با تعریف کار، کار را به وجود آوردیم. از این به بعد وقتی می‌گوییم کار، تعریف‌اش عبارت است از حاصلضرب نیروی هر شیء ضربدر فاصله آن شیء از شیء متأثر، در این صورت کار چیزی است که ما پدید آورده‌ایم. در عالم خارج نیرو وجود دارد، فاصله وجود دارد ولی ضرب وجود ندارد.

بعضی از مفاهیم نظری به معنی دوم اینجورند یعنی تعریفهای معرِّف آفرینند. در واقع تسمیه‌اند. یعنی تعریفهایی هستند که تا زمانی این تعریفها نشده بودند، چنین معرفی وجود نداشت. مثلاً اگر جرم را ضربدر

سرعت بکنیم، ازش تعبیر می‌کنیم به اندازه حرکت یک چیز. سرعت دارد؛ جرم هم دارد. اما جرم را ضربدر سرعت کردید معرفی پیداکردید به نام اندازه حرکت. تا وقتی که نگفته بودید که بیایید اندازه حرکت را وضع بکنیم برای حاصلضرب سرعت، چیزی در جرم همان چیز، تا آن وقت به نام اندازه حرکت پدید نیآمده بود. الان هم که پدید آمده است، معنایش این است که یک عددی را ضربدر یک عدد کرده‌ایم. یک عدد به دست آمده و این عدد را معرِّف چیزی گرفته‌ایم. به تعبیری از این به بعد می‌گوییم این شیء با این، یکی از فرقهایش هم در اندازه حرکت است. قبلاً فقط می‌توانستیم بگوییم این شیء با این شیء فرقش در سرعت و جرم‌اش است. اما از این به بعد می‌گوئیم اینها یک فرق سومی نیز با هم دارند و آن اینکه اندازه حرکتشان نیز با هم فرق می‌کند و اندازه حرکت چیزی جز اینکه خودم آن را خلق کرده‌ام، نیست. اندازه حرکت به این عنوان که مؤلِّفه‌هایش وجود دارد، ولی به این معنی که یک چیزی وجود دارد، تحت عنوان این بعلاوه این، به این معنی وجود ندارد.

بنابراین تعریف نظری هم دو قسم دارد:

۱. قسمتی که یک نظریه در باب معرف داریم و آن نظریه را به جای تعریف معرف به کار می‌بریم.

۲. مفهومی که مصداق محسوس و مشهود ندارد، ولی برای تبیین یک سلسله مشهودات و محسوسات،

چاره‌ای جز این نیست که وجود مصداق را برای آن فرض بکنیم. و تعریفی که از مفهوم نظری به دست می‌دهیم می‌شود تعریف نظری.

۲.۵. تعریفهای اقناع‌گر یا اقناعی persuasive:

تعریفهایی هستند که از قوت عاطفه در آنها استفاده شده باشد.

هر کلمه‌ای یک جنبهٔ معنائی دارد و یک جنبهٔ عاطفی. به جنبه معنایی معمولاً می‌گویند Referential Aspect و به جنبه عاطفی می‌گویند Emotive Aspect. جنبه معنائی همان است که معمولاً تعبیر به معنی می‌شود، می‌گویند معنای این لفظ چیست؟ اما جنبه عاطفی یعنی یک سلسله طرز تلقی‌های مثبت یا منفی‌ای که آهسته آهسته مثل هاله‌ای دور کلمه را گرفته است. مثلاً به کسی بگویم «بانو». یک کسی را بگوییم «خانم» و یک کسی را بگوییم «زنیکه». اینها همه جنبه معنائی واحدی دارند، تفاوتشان در جنبه عاطفی‌شان است. «بانو» فخیم‌ترین کلمه‌ای است که در اشاره به زنی گفته می‌شود و به همین ترتیب می‌آید پائین...

اگر بخواهیم بگوییم هر کلمه‌ای یک جنبه معنائی دارد و یک جنبه عاطفی. در این صورت باید جنبه عاطفی را اعم از جنبهٔ عاطفی مثبت، منفی و خنثی بدانیم. اما اگر جنبهٔ عاطفی را منحصر به مثبت و منفی شود و گفته شود جنبهٔ عاطفی خنثی، یعنی عدم جنبهٔ

عاطفی، آن وقت به جای سخن فوق باید گفت همه کلمات، جنبهٔ معنایی دارند ولی غالب یا بسیاری کلمات هم جنبهٔ عاطفی دارند. این سخن در باب کلمات بود. ما هنوز در باب تعاریف حرفی نزده‌ایم.

وقتی می‌خواهیم از یک چیزی تعریف به دست دهیم، می‌توانیم در تعریف آن شیء یک بار عاطفی مثبت یا منفی مندرج کنیم، آن وقت می‌گویند تعریف شما اقناعی persuasive است.

این است که در مورد کلمه تعبیر به جنبه معنائی یا عاطفی می‌شود و در تعاریف بجای آن می‌گویند قوت عاطفی (emotive force).

معمولاً در علوم انسانی، از لحاظ تفکر نقدی خیلی باید محتاط بود که تعریف اقناعی بجای تعریف غیراقناعی، البته در مواردی که تعریف اقناعی جایز نیست، جا زده نشود.

فرضاً یک کسی بخواهد دموکراسی را تعریف کند. بگوید دموکراسی یعنی قبول اصل مساوات در میان انسانها و عمل بر وفق این اصل. در این تعریف، قوت عاطفی خیلی به کار رفته است، چون کیست که از مساوات بدش بیاید. این کلمه مساوات وقتی در تعریف بکار برود، بار عاطفی مثبت را القاء می‌کند. شما همین را مقایسه کنید با اینکه کسی بگوید دموکراسی یعنی حکومت اکثریت مردم بر همه مردم. این تقریباً بار عاطفی ندارد. و حالا از آن طرف، یک کسی بگوید

دموکراسی یعنی حکومت عوام‌الناس، یا حکومت اراذل و اوباش، یا حکومت خلق‌الله. طبعاً بار عاطفی منفی در تعریف وجود دارد.

این تعریفهای اقناعی را حتی در فرهنگهای لغت که بحث جدی هم وجود ندارد، هرگز اجازه نمی‌دهند. مثلاً در یکی از فرهنگهای لغت در باب کلمه همجنس باز، اینجور تعریف شده بود که همجنس باز یعنی کسی که میل غیرطبیعی به همجنس خودم دارد. آن وقت اعتراض شده بود که غیر طبیعی بار عاطفی منفی به کلمه داده است.

تعاریف اقناعی آیا همه جا نابجا است یا بعضی متن‌ها و سیاست‌ها اجازه تعریف اقناعی را می‌دهند؟ گفته شده در صناعات خمس که در خطابه اصلاً باید از اینگونه تعاریف استفاده کرد. اما در برهان از آن نمی‌توان استفاده کرد. و از این نظر بعضی از تعریفهایی که می‌شده، تعریفهای اقناعی نامطلوب به نظر می‌آمد، معمولاً حملش می‌کنند به اینکه در مقام خطابه بوده است. مثلاً در باب فلسفه، مونتنه متفکر معروف فرانسوی گفته: فلسفه یعنی مجموعه جوابهای مبهم به سوالات بی‌جواب. (البته اندکی از واقعیت هم درش وجود دارد) این را از کسی که در مقام جدل بوده تعبیر می‌کنند.[1]

۱- برای بحث مفصل در مورد تعریفهای persuasive

تمام تعاریفی که تا حال می‌کردیم مقسّمشان تعریفهای مفهومی intensional بود، اما یک قسم دیگر داریم که به آن تعریفهای **بافتی** یا **متنی** Contextual می‌گویند.

تعاریف مفهومی، تعاریف آن الفاظ و کلماتی است که معانی مستقل دارند، اما آنهائیکه معانی حرفی دارند، چه جور باید تعریف کرد؟ (در کتابهای تفکر نقدی تعبیر به معانی حرفیه نمی‌شود، می‌گویند معانی غیر مستقل، ولی همان معانی حرفی است که ما داریم) اینجاست که تعریف باید متنی باشد. تعریف متنی معنایش این است که چون آن چیزی را که می‌خواهیم تعریف بکنیم، یک مفهوم مستقل در ورای آن وجود ندارد، نمی‌توانیم چند تا مفهوم مستقل را کنار هم بچینیم، و از حاصلش یک مفهوم برای این لفظ در بیاوریم... در اینجا چکار باید کرد؟ آن چه که در بادی النظر انجام می‌دهیم، این است که هر یک کلمه‌ای را که دارای معنای حرفیه است، با یک کلمه دیگر که دارای معنای حرفیه است، برابر هم قرار می‌دهیم. اینکار را تا آخر نمی‌توان انجام داد، چون دوری می‌شود یک کسی می‌گوید «و» یعنی چه؟ می‌گوییم یعنی «نیز»، یعنی «همچنین». اینکار از آنجا می‌تواند صورت بگیرد

رجوع کنید به: تحلیلی نوین از آزادی، موریس کرنستون، ترجمه: امیر جلال الدین اعلم.

که همانطور که ما در معانی مستقله کلمات مترادف داریم، در معانی حرفیه هم کلمات مترادف یا کالمترادف داشته باشیم، اما اینکار تا آخر نمی‌تواند ادامه پیدا کند و به دور منتهی می‌شود. این نوع تعریف را verbal می‌گویند و محل بحث ما نیست. اما اگر بخواهیم تعریف متنی کنیم، برای تفضی از دور، در اینگونه موارد چاره‌ای جز این نیست که ما یک جمله‌ای را که این کلمه درش وجود دارد، با یک جمله دیگر معادل قرار بدهیم، مثلاً فرض کنید کسی می‌گوید: من به خانه تو خواهم آمد، مگر اینکه باران بیاید. فرض بکنیم کلمه «مگر اینکه» تعریف‌اش معلوم نیست، آن وقت یک جمله باید بگوییم و معنایش همین باشد و آن این است که «اگر باران بیاید آن گاه به خانه تو نخواهم آمد». در اینجا گفته‌اند اگر شما چند جمله این تیپی بتوانید بیان کنید، یواش یواش «مگر اینکه» روشن می‌شود. از این نظر در گرامر حروف را از این راه یاد می‌دهند.

بعضی گفته‌اند تعاریف متنی اختصاص به حروف دارد، اما بعضی‌ها هم گفته‌اند حتی در مورد غیر حروف هم گاهی تعاریف متنی وافی به مقصودتر از تعاریف دیگر است. مخصوصاً از ابتداء تا سنین نزدیک به ۱۲ سالگی.

علم روانشناسی با یک سلسله پدیده‌ها سروکار دارد که علی‌الاغلب این پدیده‌ها را به هیچ نحو مصداقش را

نمی‌توانیم نشان بدهیم. مثلاً بگوییم ما به این هوش می‌گوییم. و حتی تعریف مفهومی هم نمی‌توانیم بکنیم. چون در تعاریف مفهومی‌اش از مفاهیمی باید کمک بگیریم که یک حالت اختصاصی دارند. آیا این نوع الفاظ را نمی‌شود تعریف متنی کرد؟ مثلاً غضب. غضب را در درون خودم احساس می‌کنم، منتهی وقتی این حالت برایم پیش بیایید یک سلسله آثار خارجی دارد. مثلاً رنگ چهره‌ام عوض می‌شود، چشم از حدقه یک حالت بیرون زدگی پیدا می‌کند... این آثار را در حالت غضب در خود می‌بینم، وقتی در حالت غضب هستم، این مؤثر درونی را خودم حس می‌کنم و آثار بدنی و خارجی را آهسته آهسته در طول زندگی می‌توانم حس کنم. ما در باب غضب هیچکس راه نداریم، ولی آثار را در دیگران می‌بینیم که غضب پدید آمده، معلوم می‌شود که در فلانی هم این آثار را دارم می‌بینیم (البته به آن مقداری که دیدنی است). به جهت این است که او هم دستخوش غضب شده، بنابراین باید بگوییم وقتی X خشمگین است، این مساویست با مجموعهٔ یک تعداد کانتکس، یعنی چشمهای X از حدقه بیرون زده، رگهای گردنش برجسته شده،... و بگوییم منظورمان از غضب مجموعهٔ اینهاست.

این، دو فرق با آن کانتکسهایی که تا الان می‌گفتیم دارد. یکی اینکه آن کانتکسها هر کدام بالاستقلال هم چیزی را نشان می‌دهند. حتی اگر کسی باهوش باشد،

شاید با یک کانتکس هم موفق می‌شد. اما اینجا حتماً باید کانتکسها با هم منظم بشود. چون صرفاً چشم از حدقه بیرون زده ممکن است از ترس باشد.

فرق دوم این است که ما در معانی حرفیه، وقتی تعریف می‌کردیم، در واقع قائل بودیم که ما تعریف معرِّف را کرده‌ایم. مثلاً «از». اما اینجا خودمان هم قبول داریم که تعریف معرِّف را نکرده‌ایم. در واقع آثار معرِّف را روی هم رفته، به جای خود معرِّف عرضه کرده‌ایم. اگر کسی اینجا بگوید تعریف متنی است به همان معنای دقیق‌اش، یعنی بگوید اینها آثار غضب نیست، اینها مجموعه‌اش خود غضب است. آن وقت می‌گویند رفتارگراست. و در روانشناسی می‌گویند دیدگاه رفتارگرایانه behaviourism دارد. یعنی معتقد است که ما چیزی جز یک مجموعهٔ اعمال نداریم، یک چیزی و رأی آن به نام غضب درکار نیست. غضب یعنی مجموعهٔ اعمال را نشان دادن. حال اگر قائل به رفتارگرائی نباشید، در این صورت این نوع تعریفها را تعریفهای متنی دانستن اندکی مسامحه است و یا لااقل باید بگوئیم تعریف متنی به دو معنی مختلف به کار رفته است.

۴.۴. تعریفهای عملی operational: یک فیزیکدان معروف امریکائی به نام بریجمن که برندهٔ جایزه نوبل هم هست و به لحاظ فلسفی گرایش پوزیتویستی حادی دارد، در سال ۱۹۲۴ کتابی به نام

«منطق علوم تجربی» The Logic of physical Science نوشت و برای اولین بار این تعریف را در آن متذکر شد. و در نتیجه از تاریخ ۱۹۲۴ یعنی سال انتشار کتاب، آن نکته‌ای راکه در منطق علوم تجربی متذکر شده بود وارد حوزه تفکر نقدی، احیاناً معرفت‌شناسی شد. او می‌گفت: الفاظی که ما در علوم طبیعی به کار می‌بریم، معمولاً در زندگی عادی هم استعمال می‌شوند. و چون در زندگی عادی به یک معنائی دیگر به کار می‌روند، هر قدر هم که ما سعی کنیم، اذهان مردم را از آن معنای عادی شان انصراف دهیم، موفق نخواهیم شد. برای اینکه این التباس ناشی از این است مردم، الفاظ مستعمل در علوم طبیعی را بخواهند یا نخواهند، با معانی که این الفاظ در زندگی عادی دارند، نزدیک به هم تلقی می‌کنند جلوگیری کنیم، اصلاً باید همهٔ الفاظی را که در علوم تجربی به کار می‌روند تعریف عملی بکنیم. در این صورت هیچکدام از آن بارهای عاطفی و معنائی که در زندگی وجود دارد، پیش نمی‌آید. می‌گفت: اسید واقعاً لفظ شیمی است و با اینکه از آن الفاظی است که در زندگی عادی خیلی کم تداول دارد، ولی با این همه وقتی کسی در زندگی عادی می‌گوید اسید، همه یک ترش مزگی را از آن احساس می‌کنند، با اینکه شیمی دان می‌داند که برای اسید بودن اسید ترش مزگی ضرورت ندارد. برای اینکه این التباس پیش نیاید شیمی دان باید بگوید مرادش از اسید چیزی است که

اگر با ورقه آغشته به تورنسل مواجه بشود، رنگ ورقه از آبی به قرمز تغییر می‌کند. این یک تعریف عملی است. یعنی برای اینکه بفهمیم کی مصداق این معرف وجود دارد، باید دست به عمل بزنیم. بعد می‌گفت حتی از این بالاتر، ما در اینجا حرف از رنگ زدیم و سرخ هم یک معنائی در اذهان مردم دارد که به معنائی که ما مراد می‌کنیم نیست. این است که سرخ و آبی را هم باید معلوم کنیم... ایشان می‌گفت اگر بخواهیم علوم تجربی پیشرفت کند، چاره‌ای جز این نیست که همه مفاهیم، تعریف عملی بشوند. این را در همه جا می‌گفت. و اگر اینطور باشد، ما چاره‌ای جز این نداریم،که برای هر لفظ مستعملی یک دستگاه اندازه‌گیری داشته باشیم. و این مشکل درست می‌کند و این است که نظریه بریجمن بعد ناموفق از آب درآمد و اعتنائی به آن نشد.

نظریه بریجمن معناش این است که باید معادل هر مفهومی که در شیمی و... به کار می‌رود، یک دستگاه اندازه‌گیری وضع کرد. تا هر وقت تردید پیدا شد که آیا مصداق این شیء وجود دارد یا نه؟ دستگاه اندازه‌گیری را وارد عمل کرد. این مشکل عملی امر است.

یک شکل نظری هم در اینجا وجود دارد و آن این است که ما در اینجا گاهی معرِّف را اندازه می‌گیریم. و گاهی کمیتی ازکمیتهای مربوط به معرفت را. مثلاً ایشان می‌گوید: زمان در فیزیک یعنی آن که ساعت نشان می‌دهد. آن وقت یک آدم که یک اندازه شم فلسفی

داشته باشد، می‌گوید زمان با آن که ساعت نشان می‌دهد دو چیز است. و شما اگر بخواهید دفاع کنید، لااقل باید بگویید مقدار زمان را نشان می‌دهد.

این تعریفهای عملی ولو به صورت کلی قابل قبول نیست، یعنی قبول نیست که ما باید همه مفاهیم را اینجوری اندازه‌گیری کنیم، در عین حال یک گرایش در میان فیزیکدانان هست و آن اینکه امروزه روز به روز مخصوصاً فیزیکدان و سایر علوم، علوم تجربی رو به اندازه‌گیری آورده‌اند. اما اعتقاد بر این است که سعی کنیم به ازاء هر مفهومی یک دستگاه اندازه‌گیری جعل کنیم. دو نکته وجود دارد: نکته اول این است که آیا بریجمن از اول اعتقادش بر این بود که همه مفاهیم باید تعریف عملی بشوند؟ ایشان می‌گفت: نه. نمی‌گفت همه مفاهیم باید تعریف عملی بشوند، تا گفته بشود که مفاهیم انتزاعی اصلاً تعریف بردار نیست. یکی از اموری که در کتابش می‌گوید این است که می‌گوید: من اصلاً کاری به مفاهیم انتزاعی ندارم. زیرا اینها تعریف بردار عملی نیستند. در باب مفاهیم انضمامی concrete باید تعریف عملی را انجام داد.

منتهی یک نکته دوم وجود دارد که آن اشکال بر بریجمن است و آن اینکه آیا حتی مفاهیم انضمامی concrete هم قابل اندازه‌گیری‌اند یا نه؟

تفکر نقدی

تعاریف عملی بریجمن

گفتار چهارم

تعاریف عملی بریجمن

تعاریف عملی را بریجمن ابتدا برای مفاهیم علوم تجربی پیشنهاد کرد و علی‌الخصوص برای الفاظ و مفاهیم کلیدیِ علوم تجربی، نه هر مفهومی که در علوم تجربی استعمال می‌شود. بعدها کسانی به نظرشان آمد که این نظریه بزیجمن را در علوم تجربی انسانی هم می‌شود پیاده کرد و حتی در علوم غیرتجربی. اما از دهه ۱۹۴۰ به این طرف، یواش یواش نقص خودش را نشان داد که اصلاً در همان قلمرویی که بریجمن در ابتدا ادعا می‌کرد، یعنی در قلمرو علوم تجربی طبیعی و تازه، مفاهیم کلیدی علوم تجربی طبیعی، کارآئی چندانی ندارد، چه برسد بخواهی آن را از قلمرو علوم تجربی طبیعی به تجربی انسانی و حتی به قلمرو علوم غیرتجربی مثلاً علوم فلسفی تسّری و تعمیم دهیم.

مشکلاتی که در اینجا وجود داشت این بود که:

اولاً این تعارف عملی برای مفاهیم مطلق قابلیت کاربرد نداشتند، یعنی مثلاً ما می‌توانستیم رنگ سرخ را با طیف سنج تعریف کنیم به اینکه رنگ سرخ رنگی است که اگر در برابر طیف سنج قرار بگیرد، طیف سنج عدد چهار هزار و صد و نود تا چهار هزار و نه صد و بیست انگستروم را نشان می‌دهد. یا بگوییم رنگ بنفش، رنگی است که اگر در برابر طیف سنج قرار

بگیرد، عدد چهارده هزار و صد تا چهارده هزار و هشتصد را نشان می‌دهد. اما رنگ را دیگر نمی‌شد اینجوری معنی کرد. مفهوم اسید و باز را می‌شد تعریف کرد، ولی دیگر ماده شیمیائی را که مقسم اسید و باز است را نمی‌شد تعریف کرد. این است که تعاریف عملی اولین ضعفشان این بود که می‌توانستند مفاهیم مضاف را، به تعبیر ادق الفاظ مضاف را، تعریف بکنند ولی الفاظ مطلق دیگر به این ترتیب قابل تعریف نبود.

۲. یک سلسله مفاهیم در علوم تجربی هست، چه علوم تجربی طبیعی و چه علوم تجربی انسانی، که انها را مفاهیم نظری یا الفاظ نظری theoretical term می‌نامند. و این روش در مورد مفاهیم نظری نیز ناموفق از آب درآمد. یعنی هیچکدام از theoretical termها را به این صورت نمی‌شود تعریف کرد؛ مثلاً هنوز که هنوز است برای کلماتی مثل الکترون، ملکول، اتم تعریف عملی پیدا نشده و اساساً برای مفاهیم نظری یا الفاظ نظری که از آنها تعبیر به theoretical می‌شود، هیچ تعریف عملی امکان‌پذیر نبوده است. منظورم از تعریف عملی همین تعریفهای operational پیشنهادی بریجمن است.

مفاهیم نظری یا الفاظ آن مفاهیمی هستند که مصادیقشان محسوس و مشهود برای بشر نیست و بشر از هیچ طرق ظاهری نتوانسته آنها را حس کنند، مثل الکترون و اتم.

۳. اما مشکل سومی که این تعاریف عملی داشتند و سبب شد که آهسته، آهسته دست از آنها برداشته شود، این است که تعاریف عملی دور پیش می‌آورند. ما اگر بخواهیم بفهمیم که حرارت چیست؟ باید دستگاه اندازه‌گیری حرارت را اول ساخته باشیم، تا براساس آن حرارت را تعریف کنیم. اما وقتی می‌خواهیم دستگاه اندازه‌گیری متناسب با آن را بسازیم، باید بگوئیم دستگاه اندازه‌گیری چه چیزی را می‌خواهیم بسازیم؟ به تعبیر دیگری، شما می‌خواهید رنگ را تعریف کنید، مثلاً رنگ سرخ را، شمای بریجمن به ما پیشنهاد می‌کنید که تا دستگاهی برای اندازه‌گیری رنگ نداشته باشید، اصلاً حق ندارید رنگ را تعریف کنید، پس بروید اول دستگاهی برای اندازه‌گیری رنگ بسازید تا بعد بتوانید براساس آن دستگاه، مثلاً طیف سنج، تعریف عملی بکنید. حالا اگر کسی گفت این طیف سنج را که می‌خواهید اختراع بکنید، طیف سنج برای چه چیزی است؟ می‌گوئیم برای اندازه‌گیری و تعریف رنگ. با اینکه رنگ، بنابراین این است که در تعاطی من و شما هنوز معنی پیدا نکرده است، یعنی رنگ معنای واضح و روشن ندارد، الا وقتی که طیف سنج ساخته بشود و طیف سنج را وقتی بخواهیم اختراع بکنیم، سخن بر سر این است که چه ماشینی می‌خواهیم اختراع بکنیم؟ سیستمی که رنگ سرخ را مثلاً براساس آن تعریف کنیم. پس تعریف کردن متوقف است بر

اینکه طیف سنج را بسازیم و طیف سنج متوقف است بر اینکه بدانیم رنگ چیست، تا دستگاهی برای اندازه‌گیریش بسازیم. این در بعضی از موارد حلش آسان است. اما در غالب موارد به این سادگی نیست. به تعبیری برای اینکه مفهوم کلیدی مستعمل در فیزیک، یا شیمی را بتوانیم تعریفش کنیم، باید سابقاً دستگاه اندازه‌گیری ساخته باشیم که براساس آن تعریف کنیم. اما وقتی بخواهیم دنبال ساختن آن دستگاه اندازه‌گیری برویم، می‌خواهیم دنبال ساختن چه دستگاهی برویم؟ دستگاه اندازه‌گیری که می‌خواهید آن مفهوم مورد نظر را اندازه بگیرد. حالا اگر آن مفهوم مورد نظر برای من ابهام دارد، من نمی‌دانم می‌خواهم بروم دستگاهی بسازم که چه چیزی را اندازه‌گیری کند.

این سه تا مشکل در همه قلمروها است. یعنی در قلمرو علوم تجربی طبیعی، علوم تجربی انسانی و اگر جسارت بکند و حتی بخواهد تعاریف عملی را به قلمرو علوم فلسفی هم سرایت دهد، در آنجا هم همین مشکل پیش می‌آید.

اما دو تا مشکل هم مخصوصاً در علوم تجربی انسانی برای تعاریف عملی پیش می‌آید:

۱. در جلسه قبل ظاهراً اشاره کردم و آن این است که در تعاریف عملی در علوم انسانی منشأ باطنی، نفسانی رفتار با خود رفتار یکی تلقی می‌شود، با اینکه منشأ باطنی، نفسانی رفتار یک نوع علیت نسبت به رفتار

خارجی و جوارحی دارد. ایندو، دو چیزند. یکی معلول است و دیگری علت. شما وقتی بخواهید تعاریف عملی را به کار بزنید، در واقع دارید بین علت که امری است درونی، با معلولش که امری است بیرونی تساوی برقرار می‌کنید. به تعبیری ترس یک امر روانی است. و البته باعث می‌شود که یک سلسله آثار و عوارض بدنی در آدم ظاهر بشود. حالا اگر بنابراین شد که ترس را با این آثار و عوارض جوارحی، بدنی تعریف بکنیم، در واقع معلول را تعریف کرده‌ایم، نه علت را که یک امر نفسانی باطنی بود. مثلاً این تعریف از ترس را ببینید که رفتارگرایان از واتسون نقل می‌کنند، زید از تاریکی می‌ترسد مساویست با اینکه هر وقت زید در جای تاریکی قرار می‌گیرد، ناگهان سراپا عرق می‌شود و شروع به لرزیدن می‌کند. ترس تعریف‌اش همین است.

بله، زید اگر از تاریکی بترسد، شکی نیست که وقتی در جای تاریکی قرار می‌گیرد، سرتاپا عرق می‌شود و شروع به لرزیدن می‌کند. ولی این سرتاپا عرق شدن و شروع به لرزیدن کردن معلول ترس است نه ترس. و در واقع تعاریف عملی اینها را خود ترس تلقی می‌کنند. و این همان چیزی بود که در جلسه قبل هم به آن اشاره کردم که ترس چیزی است. و اینکه سرتاپا عرق بشویم و شروع به لرزیدن بکنیم، چیز دیگر. نمی‌شود ناشیء را با منشأ یکی گرفت. تعاریف عملی دارند ناشیء را با منشأ یکی می‌گیرند، با اینکه منشأ علت ناشیء است.

باز مثال خود واتسون این است که وقتی گفته می‌شود، فلان کس بسیار باهوش است، این را اینجوری تعریف می‌کنیم: فلان کس در آزمون بهره هوشی «استاندفوردبینه» بیش از ۱۳۵ امتیاز آورده است. شما وقتی بهره هوشی استانداردفوردبینه، آزمایش مخصوص روانشناس معروف انگلیسی را به کار می‌برید، می‌گویید کسی که ۱۳۵ امتیاز آورده است، باهوش است. بسیار خوب، ولی باهوش بودن یعنی ۱۳۵ امتیاز بیشتر آوردن یا یکی از آثار باهوش بودن این است که ۱۳۵ امتیاز در تست بیشتر بیاورد؟

۲. یک مشکل دومی هم در علوم تجربی انسانی وجود دارد و آن این است که در علوم تجربی انسانی گاهی یک امر نفسانی راکه در میان اقوام و ملل مختلف به صور مختلف ظهور می‌کند، تعریف عملی می‌کنند. یک امر نفسانی گاه در میان ملل مختلف ظهور مختلف دارد، مثلاً گفته‌اند که انگلیسیان وقتی می‌ترسند، دهانشان را باز می‌کنند. یعنی وقتی ترس شدید برایشان حاصل می‌آید، دهانشان را باز می‌کنند. و این معمولاً در مورد نژاد سفید گفته شده است، اما اتفاقاً در مورد نژاد زرد گفته شده که مطلقاً ترس سبب باز شدن دهانشان نمی‌شود، بلکه اگر دهانشان باز باشد، و ناگهان امر ترس‌آوری حادث شود، فوری دهانشان را هر چه محکمتر می‌بندند. این مجلی‌ها و مظهرها معمولاً به مسائل فرهنگی، نژادی، جغرافیائی و منطقه‌ای بستگی

دارد. مثلاً اینکه می‌گویند چشمها از حدقه بیرون آمده است. الان تحقیقات کسانی مانند کلیفورد، روانشناس معروف انگلیسی نشان داده است که این اثر فقط در یک نژادهای خاصی است که وقتی ترس حادث می‌شود، چشم‌ها از حدقه بیرون می‌زند. و در بسیاری از نژادهای دیگر از جمله در نژادهای بومی استرالیا، نشان داده است که وقتی شدت ترس پیدا می‌شود، به جای اینکه چشمهایشان مثل ما از حدقه بیرون بزند، چشمهاشان فوری بسته می‌شود. این است که اگر شما اینها را تعاریف عملی بکنید، در واقع دارید تفاوتهایی را که به خاطر نژادها، جغرافیا و فرهنگهای مختلف، پدید آمده نادیده می‌گیرید و نادیده گرفتن اینها به معنای نادیده‌گرفتن یک بخشی از واقعیت نیست، بلکه به معنای دقیقاً قلب شدن واقعیت است. یعنی یک جا چشمش را می‌بندد چون ترسید، یک جا از شدت شادی بسته است. و اتفاقاً در میان سرخ پوستان امریکا گفته‌اند از شدت شادی چشمهاشان را فوری می‌بندند. یک جا می‌بینید شادی علت بستن چشم است و یک جا ترس، حالا شما این بستن چشم را می‌خواهید علامت برای کدام بگیرید؟ اولاً اگر می‌خواهید بگیرید، باید علامت بگیرید و حال آنکه شما بالاتر از علامتش را هم می‌گفتید، این است که این تعاریف در اینجا باز موفق نیستند.

از دهه ۱۹۶۰ به این طرف تقریباً می‌شود گفت در

همه قلمروها تعاریف عملی حذف شده‌اند، حتی در قلمرو خود علوم طبیعی که بریجمن در ابتدا آنجا می‌خواست به چنین ابداعی دست بزند. اما در عین حال یک نکته وجود دارد و آن اینکه امروزه عرف فیزیکدانان و عرف صاحبان علوم تجربی می‌گویند: اگر چه تعریف با دستگاههای اندازه‌گیری، یعنی آن چه که بریجمن می‌گفت، مقبول نیست، ولی در عین حال هر چه بشود دستگاههای اندازه‌گیری اختراع کنیم، بهتر است. ولو به درد تعریف نمی‌خورد ولی ابهامات را کم می‌کند.

ساختن دستگاههای اندازه‌گیری برای باور؛ فیلسوف دینی که شاید اسمش را به مناسبتهای دیگر شنیده باشید، یعنی آقای فیلپس که از طرفداران ویتگنشتاین است و قائل به تقدم ایمان بر تعقل fideism است. ایشان یک کتاب در باب فلسفه دین نوشته تحت عنوان «معنی باور» The meaning of Belief، در این کتاب ایشان، در سال ۱۹۵۰، می‌خواهد باور را تعریف عملی بکند، ماکی می‌گوئیم یک کسی به یک مطلبی باور دارد؟ یا کی می‌گوئیم کسی مطلبی را باور ندارد؟ ایشان می‌خواهد بگوید در یک چنین اموری مثل باور میتوان گفت این مقدار باور دارد، و آن مقدار باور ندارد. این روحیه به طور کلی از بین نرفته است، ولو در مقام تعریف از دستگاههای اندازه‌گیری استفاده نمی‌کنند. ولی اینکه اساساً بشود امور را

اندازه‌گیری کرده و به صورت کمّی درآورد، این یک روحیه‌ای است که در میان ما هست. «ورنه گنون» فیلسوف معروف فرانسوی پیش بینی می‌کرد که این همچنان هم ادامه پیدا کند. یعنی روحیه کمّی کردن همه چیز، همه چیز را با کمّیت اندازه‌گیری کردن و با عدد نشان دادن. دوستان رجوع کنند به کتاب **سیطره کمّیت و علائم آخرالزمان** و باز رجوع کنند به نقدی که آقای دکتر سروش در **تفرج صنع** بر این حرف کرده‌اند. رنه گنون در کتاب سیطره کمیت و علائم آخرالزمان معتقدند که یکی از علائم آخرالزمان این است که همه چیز کمّی می‌شود. همه چیز را براساس عدد اندازه‌گیری می‌کنند. او در همین کتابش می‌گوید: حتی الآن استادی را بخواهید با استادی داوری کنید، اگر بگویند یک استادی را ساعتی ۱۰۰ تومان حقوق می‌دهند، یک استادی را ساعتی ۴۰۰ تومان، فوری از شما بپرسند به نظرتان کدامیک دانشمندترند، فوری می‌گوئید آن استادی که ساعتی چهار صد تومان به او می‌دهند. این تسلط روحیه کمیتی است. بگویند یک خانه‌ای را ۲۰ میلیون تومان خریده‌اند، یک خانه‌ای را ۵ میلیون تومان خریده‌اند، به نظر شما کدام‌اش زیباتر است؟ می‌گوئید آن خانه ۲۰ میلیون تومانی حتماً زیباتر است. زیبائی را داریم با کمیت اندازه‌گیری می‌کنیم. و به همین ترتیب می‌گوید تمام داوری‌های ما **در عرصه دین، مذهب، زیبایی‌شناسی**، حقوق و

اخلاق راه پیدا کرده است. ایشان می‌گویند این از علائم آخرالزمان است. و این علامت دوره‌ای است که در ادیان غربی و شرقی گفته شده است که کمیت بر همه چیز غلبه می‌کند.

رنه گنون این حالت را تخطئه می‌کند و می‌گوید اگر چه سیر منطقی این حالت ادامه پیدا خواهد کرد و نمی‌شود جلویش را گرفت، ولی حالت بدی است. ولی خوب این بیماری باید طی بشود تا برسد به آخرش و بعد بشر به دورهٔ طلائی برمی‌گردد.

دوستان رجوع کنند به نقدی که آقای دکتر سروش در تفرج صنع بر این کتاب کرده‌اند. ایشان گفته‌اند کمیت گرایی هیچ عیبی ندارد. اقتضای پیشرفت علوم آن است که تجربی‌گراتر بشوند و اقتضای شدن تجربه، کمی شدن است. بنابراین عیب و اشکالی ندارد که به شمای گنون اشکال کرده‌اید. حال کاری به این بحث ندارم. می‌خواهم بگویم با اینکه تعاریف عملی[1] ناموفق از آب درآمده‌اند، ولی این روحیه همچنان که گنون می‌گفت هنوز هم در میان علماء وجود دارد.

اگر دوستان دقت بکنند ما در این تعاریفی که اینجا گفته شد، هیچوقت تعاریف به جنس و فصل و حد تام، ناقص و رسم تام و رسم ناقص، ذاتی و عرضی مطرح نکردیم. و در همه این تعاریف پنجگانه‌ای که می‌گفتیم

1- operational

هیچکدام از آن امور درش نبود، یک علتش این است که یک مشکل معرفت شناختی وجود دارد. از لحاظ معرفت شناختی چون تشخیص ذاتی و عرضی اینکه چه چیزی ذاتی چه چیزی است و چه چیزی عرضی چه چیز دیگری، مشکلات خیلی عدیده‌ای دارد، از تعاریف ذاتگرایانه essentialistic دیگر امروزه عدول می‌شود. تعاریف ذاتگرایانه طرفدارانش این چهار تا بزرگوارند؛ افلاطون، ارسطو، کانت و هوسرل (پدیدار شناس معروف). این تعاریف به خاطر مشکلاتش، امروزه دیگر مورد توجه قرار نمی‌گیرد. ولی با این همه هنوز هم کسانی سعی می‌کنند که این تعاریف را از نو احیا کنند. علت دیگر اینکه اگر این تعاریف امکان‌پذیر هم بود. در تفکر نقدی احتیاجی به اینها نیست. برای تفکر نقدی ما می‌خواهیم ببینیم، کسی که سخنی می‌گوید سخنش صواب است یا ناصواب، سخنش صادق است یا ناصادق. و بر این اساس باید ببینیم الفاظی که ما با آنها تعاطی می‌کنیم، آیا معنای روشنی دارند یا نه؟ و برای اینکه الفاظ دچار ابهام نباشند همین پنج قسم تعریف که تا الان مطرح شد اگر بشناسیم و هر کلمه‌ای را دقیقاً از هر یک از این پنج راه، تعریف کنیم، برای ما کفایت می‌کند. به تعبیری دیگر، تعاریف ذاتگرایانه در مقام نقد گفتار دیگران سودمند نیستند. در مقام نقد و فهم گفتار دیگران ما باید ببینیم الفاظی و مفرداتی که بکار رفته‌اند، به چه معنائی اخذ شده‌اند.

معانی که برای الفاظ و مفردات گفته میشود یکی از همین پنج قسم معنی است که گفته‌ایم. بنابراین تعاریف ذاتگرایانه برای یک نوع وجود شناختی، یک نوع فلسفه مابعدالطبیعه سودمندند ولی برای نقد سخنان دیگران سودمند نیستند. چون با الفاظ است که ما با سخنان دیگران سروکار داریم و الفاظ هم از یکی از این پنج راه تعریف می‌شوند.

تفکر نقدی چون یک علم مصرف کننده است نه تولید کننده، از دانشهای مختلف و از هر چه که بشود در راه نقد آراء دیگران استفاده کرد، استفاده می‌کند. یک دانشی نیست که خودش تولیدات داشته باشد. یک بخشی از منطق صورت استفاده کرده، یک بخشی از منطق ماده استفاده می‌کند، یک بخشی از معرفت‌شناسی استفاده می‌کند، یک بخشی از فلسفه علوم استفاده می‌کند و یک بخشی از روش‌شناسی علوم نیز استفاده می‌کند. از این علوم یک قسمتهای را برمی‌گیرند و همه‌اش را در تفکر نقدی گرد می‌آورند. یعنی آن قسمتهایی از علوم را که به درد آراء و نظریات دیگران بخورد و ما بتوانیم غث و سمین استدلالات را از هم جدا کنیم. از این نظر در تفکر نقدی یک حالت منقطع منقطع و موزائیکی وجود دارد. چون هر تکه‌ای از جائی آمده است و بغل هم به غرض واحدی چیده شده است و مضافاً بر این، عرض کردم که در بحث ما مقطع بودنش یک فعل دوم هم دارد و آن اینکه خیلی از

مباحثی که در تفکر نقدی گفته شده، اصلاً گفتنش اینجا ضرورت ندارد. چون دوستان می‌دانند؛ مثلاً کتابهای تفکر نقدی یک بخش‌اش درباره قیاس،... گفته شده که از منطق گرفته شده است. و اینها دیگر در اینجا گفتن ندارد. به همین دلیل این بحثی که الان تمام شد با این بحثی که الان می‌خواهم شروع کنم، علی‌الظاهر هیچ ارتباطی با هم ندارند.

مغالطات در تفکر نقدی

مغالطه در تفکر نقدی

بحثی که الان می‌خواهم شروع بکنم، مغالطه در تفکر نقدی است. مغالطه در میان ما اولاً انواعش خیلی کم شناخته شده است. در میان کتابهای منطقیون ما بیشتر از شانزده قسم مغالطه تاکنون ندیده‌ام. ابن سینا که در این باب از همه مفصل‌تر سخن گفته، صحبت از ۱۶ قسم مغالطه کرده است. اما در غرب سعی کرده‌اند یک استقراء تامی از مغالطات انجام دهند، و این استقراء تام مغالطات را در تفکر نقدی می‌آورند. اگر دوستان دقت کرده باشند، الان در غرب چون منطق کاملاً صوری است، مغالطاتی که در میان کتابهای منطق می‌آید، فقط یک قسم مغالطات است، آن هم مغالطات صوری است. بقیهٔ مغالطات در کتابهای منطقی نمی‌آید، بلکه آنها در کتابهای مربوط به تفکر نقدی می‌آورند. تاکنون ۷۲ نوع مغالطه استقراء کشف شده و در کتابها می‌آید. این مغالطات را اگر بخواهیم تقسیم‌بندی کنیم، می‌شود اول به دو قسم عمده تقسیم‌بندی کرد:

۱. **مغالطات صوری**[1]: این قسمت، آن قسمتی است که ما درش قوی هستیم و در کتابهای منطقی ما

1- formal

این نوع مغالطات ذکر می‌شده. و این ۱۶ قسم مغالطه‌ای که عرض کردم، ۹ قسم‌اش در کتابهای ما از همین مغالطات صوری است. ۷ قسم‌اش غیرصوری است.

۲. مغالطات غیرصوری[1]: مغالطات غیرصوری در درونشان به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۲.۱. مغالطات زبانی Linguistic Fallacies: اینها مربوط می‌شوند به نوع اشتباهات در ناحیه زبان مثلاً هر نوع مغالطه‌ای که از اشتراک لفظی ناشی شود، از این نوع مقوله است. چون اشتراک لفظی مربوط می‌شود به زبان. و جزو مغالطات زبانی است.

۲.۲. مغالطات ربطی یا ناظر به ربط Relevance Fallacies: این مغالطات به این بحث می‌پردازند که چه ربط و نسبتی بین نتیجه و مقدمات وجود دارد. این ربطش از چه مقوله‌ای است.

مغالطات ناظر به ربط در درونشان به ۳ دسته تقسیم می‌شوند:

۲.۲.۱. مغالطات ناشی از حذف: مغالطات ناشی از حذف، مغالطاتی هستند که در درونشان یک امری که برای نتیجه ضرورت دارد، حذف شده است. یعنی در سیر استدلالی، یک امری که برای نتیجه ضرورت دارد و اگر نباشد نتیجه نمی‌تواند پدید بیایید حذف شده است، چون اگر بیاورند نادرستی استدلال معلوم

1- informal

می‌شود. مثلاً فرض کنید مقدمه‌ای لازم است برای اینکه از لحاظ صورت آن نتیجه عاید نیاید و آن مقدمه نیامده است. چون اگر می‌آمد ماده‌اش فاسد بود، فوری طرف توجه پیدا می‌کرد که یک ماده در استدلال راه پیدا کرده است. آن وقت برای اینکه ماده فسادش معلوم نشود، اصلاً آن را نیاورده‌اند. پس حالا از لحاظ استدلال ما یک عیب و ایرادی داریم که این عیب و ایراد، بعداً خواهم گفت، از دو راه قابل ارتفاع است. یعنی دو راه برای رفع مغالطه وجود دارد.

۲.۲.۲. مغالطه ناشی از تجاوز یا ناشی از نفوذ[1]:

نفوذ یعنی نفوذ عامل بیگانه. این مغالطات، مغالطاتی هستند که در استدلال، یک مقدماتی می‌آیند که ربطی به نتیجه ندارند، ولی برای اینکه چشم ما را کور کنند و نتیجه را زود بپذیریم این مقدمات زائد را آورده‌اند. یعنی در واقع استدلال، استدلالی است که به نتیجه نمی‌رسد اگر آن حشور و زوائد نمی‌آمد و زود متوجه می‌شدند که این مقدمات هیچوقت منتج به آن نتیجه نخواهند بود، اما یک سلسله سیر داغ و پیاز داغ اضافه کرده‌اند تا ما را از اینکه این مقدمات موصل به آن نتیجه نمی‌تواند باشد، غافل کنند. یعنی در واقع به جای اینکه مقدماتی را اضافه کنند که بتوانند ما را به نتیجه برساند، چون آن مقدمات در دسترس نیست، مقدماتی را اضافه

1- inteusion

می‌کنند که آنها فقط برای فریب ماست. از این نظر به آنها می‌گویند نفوذی یعنی نفوذ عامل بیگانه؛ چیزی که با نتیجه بیگانه است. و یا تجاوز که گفته می‌شود به این معنی است که امر نامربوطی به آن مقدمات مربوط تجاوز کرده و با آن مقدمات آمیخته شده است.

۲.۲.۳. مغالطات ناشی از فرض[۱]: این مغالطات، مغالطاتی اند که در شأن یک فرض آمده که این فرض به لحاظ صورت، استدلال را تمام می‌کند، ولی خود فرض اثبات ناشده است. و چون خود فرض اثبات ناشده است، می‌گوییم اگر این فرض اثبات شده بود، دیگر از لحاظ صورت مشکلی نداشت. از این نظر به آن می‌گویند فرض. مراد از فرض یعنی فرض نامقبول. یا لااقل یعنی فرض ناموجه. فرضی که هنوز توجیهی برایش نداریم. معمولاً این ۷۲ قسم مغالطه را می‌گنجاند در این تقسیم‌بندی که بالمآل می‌شود پنج قسم. مغالطات صوری، زبانی، ناشی از حذف، ناشی از تجاوز و ناشی از فرض نامقبول.

۱. مغالطات صوری[۲]: مغالطات صوری را فعلاً حذف می‌کنیم، چون این مغالطات را کاملاً دوستان می‌شناسند. البته اگر وقت پیدا کردم و این قسمتها را تمامش کردم، آن وقت در مورد مغالطات صوری سه تاش را که در منطق ما ناشناخته عرض می‌کنم.

1- presumption 2- Formal

۲.۱. مغالطات زبانی[۱]: قبل از اینکه وارد بحث بشوم، چند تا کتاب در باب مغالطه معرفی می‌کنم. این چند تا کتابهای خیلی خوب و کلاسیک‌اند. به یک معنی مغالطه در منطق می‌آید، ولی این کتابها مخصوص مغالطه نوشته شده‌اند.

۱ـ Fallacy مغالطه به صورت مفرد نه جمع. نوشته‌ای است که از دو تن از منطقیون معروف امریکا به نام وارد فرساید[۲] و ویلیام بی‌هولتر[۳]. حسن این کتاب اولاً این است که بسیار جامع است، یعنی این ۷۲ مغالطه همه‌اش بلااستثناء دارد، دوم اینکه مثالهایش واقعی است، یعنی از کتابهای مختلفی که متفکران مختلف نوشته‌اند، مغالطه‌اش را استخراج کرده‌اند. سوم کتابی است آموزشی و تمرین دارد.

۲ـ Fallacies یعنی مغالطات. نوشتهٔ سی.ال. هملین [۴]

۳ـ Historiar's Fallacies نوشتهٔ هکت[۵].

۴ـ The Book of the Fallacies نوشتهٔ ماتزن پری.[۶] (این کتاب از همه جدیدتر است).

۲.۱.۱ مغالطه ترکیب یا تألیف[۷]: مغالطه‌ای است ناشی از اینکه، حکمی راکه حکم یک یک اعضای یک

1- Linguistic
2- W.Ward Ferside
3- William B. Holther
4- C.L. Hamblin
5- David Hackett
6- Madsen Pirie
7- Composition

طبقه است به کل ان طبقه نسبت دهیم. یعنی فرض کنید یک گروهی، یک دسته‌ای یک یک اعضائشان یک حکمی داشته باشند، بعد حکمی را که یکایک اعضاء واقعاً دارند، این را یکبار بخواهیم به کل هم نسبت دهیم. در اینجا می‌گویند مغالطه ترکیب صورت گرفته است و این جایز نیست. مثلاً یک کسی بگوید این ارکستر بهترین ارکستر است، چون تک تک نوازنده‌گانش بهترین نوازندگانند. این مغالطه است. یعنی می‌شود هر کدام از اعضاء ارکستر در رشتهٔ خود بهترین باشند. اما با این همه ارکستشان بدترین هم می‌تواند باشد. اصلاً اگر واقعاً اینجور بود؛ خوب دیگر ارکستر نمی‌خواستیم. بهترین‌ها می‌آمدند بغل هم می‌نشستند و هر چه می‌نواختند بهترین می‌شد. منتهی این دیگر برای خودش می‌نواخت، آن یکی هم برای خودش. پس می‌تواند در واقع تک تک اعضاء بهترین باشد، ولی حاصل، بدترین ارکستر باشد. این مثال ساده است. بعضی اوقات این نوع مغالطات در علوم صورت می‌گیرد، مانند آن مغالطه‌ای که طرفداران لیبرالیسم ادعا می‌کنند. البته لیبرالیسم اینجا یک شاخه‌اش مراد است. لیبرالیسم سه شاخه دارد: فرهنگی، اقتصادی و سیاسی. لیبرالیسم اقتصادی شعارش Lesse fere است، یعنی بگذار بکنند. اما چه جوری؟ می‌گویند در زمینه اقتصادی هر که هر چه می‌خواهد بکند. استدلال این است که می‌گویند هر فردی به طور غریزی در پی

منافع خودش است. بنابراین اگر برای مردم، هیچ منعی و ردعی از لحاظ فعالیتهای تجاری، اقتصادی ایجاد نکنیم، هرکدام شان دنبال منافع خودشان می‌روند، و وقتی هر فرد جامعه دنبال منافع خودش باشد، کل جامعه هم منافع‌اش تأمین شده است. این هم یک نوع مغالطه از نوع مغالطه ترکیب است. می‌تواند هر فرد در جامعه به دنبال منافع خودش برود، ولی کل جامعه به منافع خودش نرسد و منافع‌اش از این راه حاصل نیاید. یا مثلاً بگویید فلان ایرلندهای جوان مرگ می‌شود.(۱) آن وقت یک نفر بگوید ایرلندیها تمام‌شان جوان مرگ می‌شوند. با این همه تعجب می‌کنم که چرا این قوم، قوم پیری است و اینقدر در طول تاریخ مانده است. با استناد اینکه تک تک اعضاء زود از دنیا می‌روند. آن وقت چه جوری این قوم اینقدر عمر کرده است.

این مغالطه بیشتر در زبانهایی پیش می‌آید که برای طبقه همان «افعالی» به کار می‌رود که برای افراد به کار می‌رود. در زبان انگلیسی بریتانیایی Class هم به مجموعه اطلاق می‌شود یعنی Collective entity که هویت جمعی دارد. و هم به تک تک افراد گفته می‌شود یعنی به individual. اگر لفظی باشد که هم دلالت بر مجموعه کند و هم دلالت بر تک تک افراد، در این

۱- مثالی است که در کتابها می‌آورند و در اروپا معروف است که ایرلندی‌ها جوانمرگ می‌شوند.

صورت این مغالطه خیلی ممکن است رخ دهد. علی‌الخصوص وقتی که به این کلمه Class، چه وقتی که بر مجموعه اطلاق می‌شود و چه بر فرد اطلاق می‌شود، یک فعل نسبت دهیم. مثل زبان انگلیسی امریکایی که می‌گویند: The class is the best. و مراد از class در اینجا مجموعه است. و وقتی می‌خواهند بگویند کلاس خسته است، می‌گویند: The class is tired. اینجا مراد از class یعنی تک تک افراد خسته‌اند. انگلیسی بریتانیایی فرقش با انگلیسی امریکایی این است که در امریکایی به هر دو is نسبت داده می‌شود. و این خیلی برای مغالطه مستعد است. ولی در بریتانیایی این کار را نمی‌کنند. وقتی که بگویند کلاس بهترین کلاس است، is به کار می‌برند. ولی وقتی می‌خواهند بگویند کلاس خسته است، are به کار می‌برند. پس به این خاطر است که این مغالطه بیشتر مورد پیدا می‌کند. یک وقتی که اساساً به آن هویت جمعی و انضمامی همان لفظ اطلاق بشود که تک تک افراد اطلاق می‌شود. مثل کلمه class یا crew در انگلیسی، که هم به تک تک افراد یک تیم می‌گویند و هم به مجموعه افراد. مورد دوم که بدتر است، این است که همان فعلی که برای هویت جمعی به کار می‌رود، برای تک تک افراد هم به کار می‌رود. از این نظر گفته‌اند این مغالطه در میان امریکاییها بیشتر از انگلیسها رخ می‌دهد. چون در زبان انگلیسی امریکایی وقتی

بخواهیم این کلاس بهترین کلاس است به کار می‌بریم و نیز وقتی بخواهیم بگوئیم این کلاس خسته است، باز is به کار می‌بریم. این مغالطه در اصل زبانی نیست. ولی وقتی با زبانی سروکار داشته باشیم که لغتی را که برای مثلاً هویت جمعی به کار می‌بریم. با لغتی که برای تک تک افراد به کار می‌بریم یکی باشد در این جا این نوع مغالطه مستعدتر است. از این مهمتر فعلی را که برای هویت جمعی به کار می‌رود، با فعلی که برای تک تک افراد به کار می‌رود، یکی باشد.

۲.۱.۲. مغالطه انقسام یا تجزی[1]: در مغالطه تألیف یا ترکیب ما می‌آمدیم حکم تک تک افراد یک مجموعه را به کل مجموعه نسبت می‌دادیم و اینجا می‌خواهیم حکم کل مجموعه را به تک تک افراد نسبت دهیم. اینجا می‌گویند مغالطه انقسام یا تجزی پیش آمده‌است. البته تجّزی بهتر از انقسام است. مثلاً در مورد یک زبانی که در حال انقراض است گفته می‌شود، این زبان در حال انقراض است. بعد به عضوی از این زبان که سخن می‌گویند حالت انقراض بودن را نسبت دهند. یا مثلاً فلان جانور (فیل) در حال انقراض است. بعد یکی به اعضایش اشاره کند و بگوید: این هم در حال انقراض است. یعنی حکمی را که به کل نسبت می‌دهند، بخواهند به این فرد خاص هم نسبت دهند. مخصوصاً

1- division

این مغالطه در وقتی که با آمار سروکار داریم، فراوان پیش می‌آید. مثلاً گفته می‌شود (مغالطه‌ای که معمولاً در کتابهای غربی می‌نویسند)، از هر ۳ فرزندی که در دنیا متولد می‌شود، یکی از آنها در چین به دنیا می‌آید. می‌خواهند بگویند یک سوم جمعیت دنیا در چین است. اگر یکی مغالطه کند و بگوید اگر دو تا بچه دارید، دیگر بچه سوم نیاورید، چون بچه سوم در چین به دنیا می‌آید، در واقع درست است که از هر ۳ نفر یکی در چین به دنیا می‌آید ولی معنایش این نیست که در هر جا که ۳ فرزند به دنیا می‌آید، سومی در چین می‌آید، حکم به طورکلی درست است، ولی در مورد تک تک اعضاء درست نیست. یا مثلاً شخصی براساس آمار نتیجه گرفته که هر خانواده بریتانیایی ۲/۲ بچه دارند و ۷ درصد گربه دارند، ۲۵ درصد سگ دارند، ۱/۱۵ ماشین دارند و عجیب است که این ۱/۱۵ ماشین را در یک سوم گاراژ جا می‌دهند. یعنی در باب خود ملت انگلستان یک آمارهایی گرفته شده است، بعد این حکم در باب ملت انگلیس، که به صورت مجموعی صادقی است که هر فردش ۱/۱۵ ماشین دارد،... را در باب تک تک اعضا نسبت بدهیم. این مغالطه‌ای آسان است.

در این مغالطه یک نکته وجود دارد و آن اینکه یک وقتی شما می‌آیید حکم مجموعه را به عضو مجموعه نسبت می‌دهید و یک وقت حکم مجموعه را به زیر مجموعه نسبت می‌دهید. این دومی وجه مغالطه

بودنش بیشتر است و از این نظر به دومی می‌گویند تجّزی پیچیده[1] البته به یک معنی عضو مجموعه هم زیر مجموعه است، یک زیر مجموعه‌ای را که دارای عضو است.

اما اگر حکم ملت را به خانواده نسبت دهیم، حکم مجموعه به زیر مجموعه نسبت داده شده است. مثلاً حکمی که افراد این موسسه دارند، اگر به یکایک افراد موسسه نسبت دهیم، از مقوله اول است. ولی حکمی را که موسسه دارد به گروه کلام موسسه نسبت دهیم، این دیگر به زیر مجموعه نسبت داده شده است. و این مغالطی بودنش، به لحاظی بیشتر است. به خاطر اینکه آدم زود می‌فهمد که حکم یک مجموعه به فرد نمی‌شود سرایت کند، ولی دیرتر می‌فهمد که حکم یک مجموعه را به مجموعه کوچکتر آن نمی‌شود نسبت داد. این است که دومی وجه مغالطی‌اش بیشتر است.

حالا یک نکته در اینجا وجود دارد و آن اینکه رمز مغالطه تجّزی[2] و مغالطه ترکیبی[3] چیست؟ یعنی مغالطی بودنش به چه دلیل است؟ آدم از مثال می‌فهمد که مغالطی است، اما چرا مغالطی است؟ به تعبیر دیگر، در آن مواردی که می‌توانیم حکم کلی را به جزء نسبت دهیم، یا بالعکس چه مواردی است که گویا این مغالطه

1- Complex division 2- division

3- composition

آن شرایط را رعایت نکرده است؟ یا به صورت دیگر عرض بکنم. آیا هیچوقت نمی‌شود حکم کل را به جزء نسبت داد؟ و هیچوقت نمی‌شود حکم جزء را به کل نسبت داد؟ اگر گفتید چرا، در مواردی می‌شود. آن وقت می‌گوئیم آن موارد چه شرایطی دارد که معلوم می‌شود کسی که این مغالطه را مرتکب می‌شود، دیگر آن شرایط را رعایت نمی‌کند. مثلاً شما اگر یک دانه گندم داشته باشید، این وزن دارد. آیا می‌شود گفت یک مشت گندم هم وزن دارد؟ چرا می‌شود؟ پس ما توانستیم حکم جزء را به کل هم نسبت دهیم. لذا معلوم می‌شود همه وقت هم مغالطی نیست. معلوم می‌شود یک شرائطی است، اگر آن احراز بشود، می‌شود حکم را به جزء نسبت داد یا حکم جزء را به کل نسبت داد. پس معلوم می‌شود که در مغالطه آن شرائط احراز نشده است. حالا آن شرائط چیست؟ یک تلاشهایی در این جهت صورت گرفته یکی، دوتاش را عرض می‌کنم.

کسانی گفته‌اند اگر بخواهیم حکم جزء را به کل نسبت دهیم. باید هویت، هویت انتزاعی نباشد. هویت انضمامی باشد. اگر هویت انضمامی باشد، می‌شود و آمده‌اند گفته‌اند مجموعه‌ها از لحاظ هویت به دو دسته قابل تقسیم‌اند؛ آنهائیکه هویت انضمامی[1] دارند و

1- concrete entity

آنهائیکه هویت انتزاعی[1] دارند.

هویت انتزاعی به مجموعه‌ای گفته می‌شود که اعضای آن همزمانی شان امکان‌پذیر نیست. اما نه اینکه امکان‌پذیر نیست، یعنی نه اینکه امکان عقلی ندارد، بلکه امکان وقوعی ندارد که اعضای این مجموعه در کنار هم قرار بگیرند. مثلاً گفته شده که اگر ما یک مجموعه داشته باشیم از فیل ماموت بعلاوه افلاطون، بعلاوه ساختمان دانشگاه تهران. این مجموعه را می‌گویند یک مجموعه‌ای است که دارای هویت انتزاعی است. چون ما می‌دانیم که سه تا با هم همزمانی نمی‌توانند داشته باشند. تا فیلهای ماموت از بین نرفتند اصلاً انسان پدید نیآمد تا افلاطون پدپد بیایید. و تا افلاطون از بین نرفت، ساختمان دانشگاه تهران پدید نیآمد. به یک چنین مجموعه‌ای، مجموعه دارای هویت انتزاعی گفته می‌شود. یعنی ما در واقع یک چنین چیزی نداریم. ما آمده‌ایم مجموعه‌ای را در عالم ذهنمان با این فرض بعلاوه این فرض فراهم کرده‌ایم. این مجموعه‌ها اگر اوصافشان یک وصف مشترک داشته باشد، به کل نمی‌شود نسبت داد. مثلاً فیل ماموت دارای وزن است، افلاطون هم که حتماً وزن داشته است، خیلی وزین بود. ساختمان دانشگاه تهران هم دارای وزن است. اما به این مجموعه وزن را

1- adstruct entity

نمی‌شود نسبت داد. نمی‌شود گفت فیل ماموت بعلاوه افلاطون بعلاوه ساختمان دانشگاه تهران وزن دارد. انتزاعی یعنی اینکه این سه تا هیچوقت با هم اجتماع نکرده‌اند. اجتماعشان امری ذهنی و اعتباری است. حالا گفته شده اگر ما چنین مجموعه‌ای داشته باشیم، حکم تک تک افراد را به آن نمی‌شود سرایت داد. نمی‌شود گفت فیل ماموت دارای وزن بود، افلاطون هم وزن داشته و ساختمان دانشگاه تهران هم وزن دارد، پس این مجموعه دارای وزن است، پس اینجا گفته‌اند که شکی نیست حکم جزء را به کل نمی‌شود نسبت داد... اگر چیزی بخواهد متصف به وزن شود، باید وجود عینی خارجی داشته باشد. تا وجود عینی خارجی نداشته باشد، متصف به وزن نمی‌شود. حال آنکه این مجموعه اصلاً وجود عینی خارجی ندارد. یک زمانی فیل ماموت وجود عینی خارجی داشته، ولی افلاطون وجود عینی خارجی نداشت، و یک زمانی افلاطون وجود عینی خارجی داشته، فیل ماموت وجود عینی خارجی نداشته. به هر حال در هر زمانی یکی از این سه تا بوده و آن دو تای دیگر نبوده است. پس ما اصلاً یکی شیء که این مجموعه را بشود اسم آن دانست، نداریم. به تعبیر دیگر اگر جهان، جهان زمانیات نبود و به تعبیر بعضی‌ها اگر از دیدگاه خدا، به عالم نگاه کنیم این مجموعه دارای وزن است. چون هر سه نزد خدا حضور دارند، و خدا امری است فوق زمان.

آن وقت می‌شود به هر سه وزن نسبت داد. چون هر یک موجودی هست به نام فیل ماموت بعلاوه افلاطون بعلاوه ساختمان دانشگاه تهران. یعنی از دید خداگویا انضمامی است. اما ما که زمانی هستیم، از لحاظ ما تا فیل ماموت از بین نرود، افلاطون موجود نمی‌شود. بنابراین شی باید وجود داشته باشد، تا بشود به آن وزن را نسبت داد.

حالا اگر انضمامی باشد، می‌شود نسبت داد یا نه؟ آیا شرط لازم و کافی است یا فقط شرط لازم است؟ برای اینکه دوستان توجه بکنند به اینکه مطلب چیه، یک مناظره‌ای را بیان می‌کنم. راسل در مناظره‌ای که با کاپلستون دارد، در بی.بی.سی لندن، در باب وجود خدا، (به فارسی هم دو، سه بار ترجمه شده است) آنجا کاپلستون می‌گوید: تک تک موجودات هستی نیازمند علت‌اند. موجودات هستی ممکن‌الوجودند، پس نیازمند به علت هستند. و وقتی یک یک موجودات هستی نیازمند علت‌اند، پس جهان هستی نیازمند علت خواهد بود. راسل می‌گوید: شما مغالطه تسّری دادن حکم اجزاء به کل را منجر شده‌اید. چون راسل می‌گوید: من هیچ بعید نمی‌بینم که تک تک اجزاء جهان هستی ممکن‌الوجود باشند و بنابراین نیازمند به علت ولی کل مجموعه نیازمند به علت نباشند. اول اثبات بکنید که حکم را می‌شود از تک تک اجزاء به کل سرایت داد. و من اصلاً این را قبول ندارم. بعد مثال

می‌زند و می‌گوید اگر بخواهید نمونه‌ای برای شما بیاورم، حرف شما کاپلستون مثل این است که یک کسی بگوید هر انسانی در عالم مادر دارد، پس نژاد بشر هم یک مادر دارد. بعد بخواهد دنبال مادر نژاد بشر بگردد. درست است که هر انسانی یکان یکان اگر بخواهیم در نظر بگیریم دارای مادر است، ولی نمی‌شود گفت که نوع انسان هم دارای مادر است. یک مادرگنده! برای نوع انسان. پس تک تک انسانهای روی زمین دارای مادرند، ولی نژاد بشر دیگر دارای مادر نیست.

اول مطلبی که در مثال راسل وجود دارد، این است که احتمال دارد کسی بگوید: نه، این مثال شما در مورد هویت انتزاعی است. چون کل نژاد بشر هیچوقت در آن واحد تحقق ندارد. بعضی از اجزائش می‌آیند بشرط اینکه بعضی از اجزاء دیگر قبلاً از بین رفته باشند. حالا اگر راسل بگوید من مثالی می‌زنم از مقوله انضمامی که مثل نژاد بشر نباشد که هویت‌اش واقعاً انتزاعی است. مثلاً ایشان اینجور می‌گویند: این مثال را خود راسل نزده، بعد آقای پل ادواردز صاحب دائرة المعارف معروف، استدلالی دارد بر ضد کاپلستون و به سود راسل. او می‌گوید: من عیب سخن راسل را برطرف می‌کنم. اگر شما می‌گوئید مثالتان دارای هویت انتزاعی است، من مثالی می‌زنم از هویت انضمامی، ولی می‌بینید که آن را هم نمی‌شود گفت: می‌گوید: یک

جنگل را در نظر بگیرید، این جنگل هویتش انضمامی است، چون تمام اعضائش در یک زمان اجتماع دارند، حالا هر درختی در این جنگل دارای ریشه است، آیا می‌شود گفت جنگل هم یک ریشه دارد؟ نه. با اینکه هویت، هویت انضمامی است. هر درختی را در جنگل می‌شود اشاره کرد و گفت این درخت دارای ریشه است. آن درخت دارای ریشه است. ولی بعد نمی‌شود نتیجه گرفت که جنگل هم دارای ریشه است. پل ادواردز با این مثال نشان می‌دهد که اصلاً مدعای مذهبیون درست نیست. و نشان می‌دهد برای اینکه وصف تک تک اجزاء را به کل بخواهیم نسبت دهیم، صرف هویت انضمامی کفایت نمی‌کند. چون ما الان با یک چیزی که دارای هویت انضمامی است روبرو هستیم، یعنی جنگل. با اینکه تک تک اجزائش دارای ریشه هستند، اما جنگل دارای ریشه نیست. تک تک اعضا دارای ساقه‌اند، ولی جنگل دارای ساقه نیست.

بنابراین هویت انضمامی شرط لازم است، نه شرط کافی. حالا دنبال شرط کافی بگردیم. ببینید شما درباب جنگل می‌توانید بگوئید که دارای ریشه نیست، اما از آن طرف، اگر من گفتم این درخت دارای وزن است. آن درخت جنگل دارای وزن است،... آیا بعد می‌توانم نتیجه بگیرم که جنگل دارای وزن است؟ بله، زیرا جنگل وزن دارد. چه فرقی بین ریشه و وزن وجود دارد که در این هویت انضمامی در باب ریشه نمی‌توانم

استدلال بکنم، اما در باب وزن می‌شود استدلال کرد؟ اینجا کسانی آمده‌اند گفته‌اند: رمزش این است که باید ببینیم آن چیزی که می‌خواهیم به تک تک نسبت بدهیم چیست؟ اگر آنکه به تک تک نسبت می‌دهید، جزء تک تک است به کل نمی‌شود نسبت داد، اما اگر وصف تک تک است، می‌شود به کل نسبت داد. یعنی فرق وزن و ریشه در این است که ریشه برای تک تک درختان جزء اوصافشان است یا جز جزئشان؟ ریشه یک جزء درخت است. اما وزن هم جزء درخت است یا وصف درخت؟ وصف درخت است. گفته‌اند پس رمز این است که اگر آن چیزی را که دارید به تک تک اعضاء نسبت می‌دهید، جزء اعضاء باشد، آن وقت به کل نمی‌شود نسبت داد، ولو کل دارای هویت انضمامی باشد. ولی آن چیزی که دارید به اعضاء نسبت می‌دهید از اجزاء اعضاء نیست. از اوصاف اجزاء است. مثل وزن. آن وقت این را می‌شود به کل نسبت داد. پس تا الان برای اینکه وصف جزء را به کل نسبت دهیم و به تعبیر دقیقتر، وصف عضو را به مجموعه نسبت دهیم، شرط اوّل این است که هویت مجموعه باید هویت انضمامی باشد؛ نه هویت انتزاعی. دوم آن چیزی که به عضو نسبت می‌دهیم، جزء عضو نباشد بلکه وصف عضو باشد. حالا آیا این هم کفایت می‌کند یا نه؟ آیا اگر این دو تا شرط برآورده شود، می‌توان گفت که حالت وصف عضو را به مجموعه هم نسبت بدهیم یا نه؟

کسانی گفته‌اند همین مقدار کفایت می‌کند، اما کسانی گفته‌اند این هم باز کفایت نمی‌کند چرا؟ فرض کنید من یک جام شیشه‌ای داشته باشم، جام شیشه شفاف است. شفافیت آیا اجزاءاش است یا وصف‌اش؟ وصف است. یک جام دیگر هم داشته باشیم شفاف. جام شیشه شفاف سوم نیز داشته باشیم و به همین ترتیب هزار جام شیشه داشته باشیم شفاف. آنوقت بگوئیم این کل را اگر کنار هم بگذارید شفاف است یا این که کل کدر است. با توجه به این که این جا وصف داریم. ولی وصف را نمی‌شود به کل نسبت داده و بگوئیم چون تک تک اجزاء جام شیشه شفاف‌اند پس مجموعه‌شان هم شفاف است. با اینکه مجموعه کدر است. پس وصف هم کفایت نمی‌کند. باید شرط سومی وجود داشته باشد. حالا این شرط سوم چیست؟ شرط سومی که اگر حاصل بشود حتماً بتوانیم وصف عضو را به مجموعه نسبت دهیم؟

گفته‌اند مطلب شرط سومی که می‌گذاریم این است که باید میان وصف نسبی و نفسی فرق بگذاریم. البته این هم ابهام دارد. و خیلی قابل دفاع نیست. اما این را گفته‌اند. وصف باید نفسی باشد نه نسبی. یعنی در خود شیء باید وجود داشته باشد نه نسبتی باشد که حاصل شئی‌ای دیگر. گفته‌اند وصفی وقتی بدست آید که شیء را با شیء دیگر بسنجیم، آنوقت معلوم نیست که اجتماعی که می‌کند این حاصل بیاید. به تعبیر دیگری

خود شفافیت و خود کدورت دو تا امر نسبی‌اند. حتی جام شیشه شفاف هم کدورت کمی دارد. آن کدورت کم با کدورت کم دیگر و کدورت کم دیگر، کم‌کم مثل قلب کافر می‌شود. یکسره مکدر می‌شود. اما وزن دیگر اینجور نیست. نمی‌شود گفت چیزی که دارای وزن است یک بی‌وزنی کمی هم دارد که این بی‌وزنی کم با یک بی‌وزنی کم دیگر یواش یواش مجموعه بی‌وزن می‌شود. پس یک نوع نفسیت باید درکار باشد. نسبیت نباید درکار باشد وگرنه اگر گفتید این اتم کوچک است یا بزرگ؟ بگوئیم این کوچک است، اتم بعدی هم کوچک است، اتم دیگر هم کوچک است الی آخر پس کل عالم که مجموعه اتم‌هاست کوچک است. می‌گوییم کوچکی یک امر نسبی است. همین کوچک به یک معنی یک نوع بزرگی دارد. این سخنی است که گفته‌اند. آیا این کفایت می‌کند یا نه؟ تا اینجا گفته شده است. از این به بعد دیگر کسی حرفی نزده ولی هنوز بعضی از این بحث ناراضی‌اند. و می‌گویند آنچه را که گفته‌ایم نمی‌توان تام دانست و گفت که شرط لازم و کافی حاصل آمده تا بشود حکم عضو را به حکم مجموعه نسبت داد. این مقداری است که تا الان گفته شده است و تأمل کنید.

عکس این معنی یک مقدار مشکل است. چه زمانی می‌توانیم صفت مجموعه را به عضو نسبت دهیم؟ قدما در این باب ترکیب حقیقی و ترکیب اعتباری را

پیش می‌کشیدند و خیلی مفصل است.

۲.۱.۳. مغالطه تجوهر یا واقـعیت عـینی دادن[1]:
hypostatis به معنای اقنوم و جوهر است. این مغالطه را ازش تـعبیر کـرده‌انـد بـه مـغالطه اقـنوم سـازی یـا جـوهرسازی. گـاهی هـم ازش تـعبیر مـی‌کنند بـه reification. الان این تعبیر دوم در تفکر نقدی متداولتر است. اما بنظرم ترجمه به مغالطه تجوهر بهتر باشد. و حتی می‌شود تعبیر کرد به مغالطه تجسم.

1- reification

تفکر نقدی

مغالطه تجوهر

گفتار پنجم

مغالطه تجوهر

مغالطه تجوهر به این معنی است که انسان هر لفظی را در زبان برای یک شی وضع شده است و فکر کند به تعداد الفاظی که در زبان وجود دارد. گویا اشیاء عینی خارجی هم وجود دارد و توجه به این نکنند که بسا مواردی هست که ما لفظ داریم، ولی این لفظ در واقع بر شیء عینی خارجی دلالت نمی‌کند، زیرا چیزی ما بازاء این لفظ در عالم واقع وجود دارد. البته در این مغالطه مشکلات زیادی وجود دارد و آن اینکه چه کسانی مرتکب این مغالطه می‌شوند و چه کسانی مرتکب این مغالطه نمی‌شوند. و این خودش بحث خیلی مفصلی دارد. شاید هیچ مغالطه‌ای نباشد که در خودش این قدر ابهام داشته باشد. حالا سه تا از شاخصهای این مغالطه را عرض می‌کنم.

اولین شاخصه این مغالطه عبارتست از اینکه انسان اوصاف توصیف کننده شیء را نیز شیء قلمداد کند. معمولاً کلمه اوصاف توصیف کننده به نظر می‌رسد که کمی حشو زائد داشته باشد. اوصاف توصیف کننده در برابر descriptive qualities است. وصفهائی که این اوصاف و کیفیتها شیء را توصیف می‌کنند گاهی گمان بر این می‌رود که گویا خود این اوصاف توصیف کننده، خودشان هم یک شیئی دارند. مثلاً یکبار می‌شود گفت

به هنگام غروب آفتاب آسمان سرخ می‌شود. حالا اگر به جای اینکه بگوئید هنگام غروب آفتاب آسمان سرخ می‌شود، این تعبیر را به کار ببرید که هنگام غروب آفتاب، سرخی آسمان را فرا می‌گیرد. این طرز تعبیر دومی انسان را آماده می‌کند بر اینکه گویا فکر بکند یک چیزی هم در جهان بنام سرخی وجود دارد. وقتی می‌گوئیم سرخی آسمان را فرا می‌گیرد، عبارت دیگر آن است که آسمان سرخ می‌شود. هر دو واقعاً یک معنی دارند، اما تا فاعل «فرا گرفتن» را سرخی دانستید، آن وقت مثلاً انسان یواش یواش آمادگی پیدا می‌کند که گویا علاوه بر اینکه آسمان چیزی است سرخی هم چیزی است. مراد از «چیز» در اینجا یعنی چیز جوهری. وگرنه سرخی چیز عرضی است. پس یکی از وجوه این مغالطه این است که ما تعبیراتمان جوری باشد که موهم این معنی باشد که گویا اعراض هم جوهرند. گویا یک شی راکه واقعیت عرضی دارد، گمان بکنیم واقعیت جوهری دارد.

وجه دیگر مغالطه این است که ما گمان بکنیم اوصاف انتزاعی هم واقعاً در عالم خارج واقعیت دارند. یعنی فکر بکنیم که اوصاف انتزاعی هم خودشان یک اشیاء واقعی‌اند. مثلاً کسی گمان بکند که واقعاً یک چیزی در عالم واقع به نام عدالت وجود دارد. این خودش واقعاً ارتکاب این مغالطه است. عدالت یک وصف انتزاعی است. یک وصف اعتباری است. آن

وقت یک کسی گمان بکند که واقعاً یک چیزی هم در عالم واقع، همانطور که آب وجود دارد چوب وجود دارد، یک چیزی هم به نام عدالت هم واقعاً وجود دارد. از این نظر است بسیاری از کسانی که ذکری از این مغالطه می‌کنند، یکی از بزرگترین مغالطان این قسم را افلاطون می‌دانند. چون افلاطون واقعاً به دنبال این بود که عدالت را بیابد، خیر را بیابد. این مفاهیم انتزاعی را فکر می‌کرد که درست مثل آب که در یک جایی به نام عالم خارج واقعیت دارد، عدالت هم مثلاً یک واقعیتی واقعاً دارد. یک تجسد و تجسمی در عالم خارج و واقع دارد. حالا در اینجا عرض می‌کنم که خیلی ابهامات وجود دارد. فقط اشاره می‌کنم. اولاً کسان فراوانی گفته‌اند که کل جستجوی صور یا مثل در تفکر افلاطون ارتکاب یک چنین مغالطه‌ای است. حالا می‌گوئید این حرفت با حرف قبلی چه فرقی می‌کند. قبلاً هم می‌گفتید افلاطون این مغالطه را کرده است. ببینید آیا افلاطون که به صور یا مثل قائل بود. این صور یا مثل را برای آب قائل بود، برای چوب قائل بود و از آن طرف برای عدالت و راستگوئی هم قائل بود؟ اگر صور یا مثل افلاطونی اینجوری باشد این یک حرف است. یک حرف این است که کسی بگوید: نه، صور و مثل افلاطونی فقط صور یا مثلی‌اند برای اموری مثل عدالت، راستگوئی. در اینجا اختلاف فراوانی بین شارحان افلاطون و مورخان افلاطون وجود دارد. به

تعبیر دیگر، آیا افلاطون فقط برای مفاهیم ماهوی صورت یا مثال قائل بود. یا علاوه بر مفاهیم ماهوی برای مفاهیم فلسفی هم صورت یا مثال قائل بود؟ (مفاهیم فلسفی هم به اوسع معنایش بگیرید که شامل مفاهیم اعتباری، انتزاعی هم بشود).

آثار افلاطون یک جوری است که هیچکدام از ایندو را مؤکداً بر قول دیگر راجح نمی‌کند. مثلاً در بعضی از آثارش می‌گوید: من معتقد نیستم به اینکه مفهوم «مو» که در سر و صورت می‌روید هم مثال دارد. یا در جایی می‌گوید: من قائل نیستم به اینکه اشیاء کثیفه مثال دارند. آن وقت از آن طرف گاهی می‌بینیم می‌گوید: هر چیزیکه برای آن چیز ما در ذهن خود مفهومی داریم، مثال دارد. این است که دوستان درکتابهای تاریخ فلسفه اختلاف فراوانی می‌بینند. رجوع کنید به تاریخ فلسفه، آن وقت می‌بینید خود ایندو تا که منصفتر از بقیه هستند، خودشان لااقل یکی از دو جانب را نگرفته‌اند. اظهار تحیّر کرده‌اند که آیا برای هر مفهومی از آن رو که مفهوم است، افلاطون قائل به صورت یا مثالی بوده است یا نه، برای بعضی از مفاهیم قائل به صورت بوده، ولی برای بقیه انواع مفاهیم قائل به صورت یا مثالی نبوده است؟ در اینجا می‌شود گفت سه تا قول وجود دارد. از نظر افلاطون هر مفهومی بما انه مفهوم دارای صورت و مثال است.

۱ـ فقط و فقط مفاهیم فلسفی دارای صورت و

مثال‌اند. مثل وحدت، کثرت و عدالت. مفهوم به معنای وسیع‌اش که شامل اعتباریات و انتزاعیات هم بشود.

۲ـ همه مفاهیم از لحاظ سنخ می‌توانند صورت و مثال داشته باشند، ولی همه افرادشان نه. یعنی مفاهیم ماهوی صورت و مثال دارند. مفاهیم فلسفی هم صورت و مثال دارند. ولی معنایش این نیست که هر مفهوم ماهوی صورت و مثال دارد، بعضی مفاهیم ماهوی نمی‌دانیم به چه دلیل برایشان افلاطون صورت و مثال قائل نبود. از آن طرف مفاهیم فلسفی هم همینجورند. یعنی باز نمی‌دانیم به چه دلیل افلاطون برای بعضی از آنها صورت و مثال قائل نبوده است. حالا بسته به این اختلافی که وجود دارد، طبعاً اینکه این مغالطه را بخواهیم به افلاطون نسبت دهیم صور مختلفی پیدا می‌کند. کسانی گفته‌اند کل تفکر صورت یا مثال افلاطون ارتکاب یک چنین مغالطه‌ای است. چرا؟ چون گفته‌اند افلاطون فکر کرده که غیر از افراد خرگوش، یک چیزی هم به نام خرگوشی وجود دارد. غیر از آبها یک چیزی هم به نام آب بودن وجود دارد وجودی منحاز و مستقل از این آبها. کسانی همین سخن را در باب ذوات ارسطوئی گفته‌اند. چون می‌دانید جانشین صور و مثل افلاطونی، ذوات ارسطوئی است. ارسطو هم معتقد بود که هر شیء ذاتی دارد و ذات هر شیی‌ای نسبت به خود افراد آن شییء، هم پایدارتر است و هم اقوی. دقیقاً به جای صور یا مثل، ذات را

نشانده است. حالا واقعاً یک چیزی هم به نام ذات گربه‌گی وجود دارد، غیر ازگربه‌ها. کسانی گفته‌اند: ذات هم همینجور است وکسانی هم به ذات قائل نیستند. و به تعبیر دقیقتر عرض بکنم حتی به جوهری برای اعراض. آنها برای فرار از قول به جوهر می‌گویند قائل شدن به جوهر ارتکاب مغالطه تجاهر است. یعنی کسی که قائل می‌شود به جوهر وراء اعراض، در واقع گمان کرده که به ازاء هر لفظی واقعیتی وجود دارد، آن وقت می‌گوید، ما برای سرخی واقعیت قائل شده‌ایم. برای سفیدی واقعیت قائلیم، برای رطوبت هم واقعیت قائلیم. باید برای لغت آب هم واقعیت قائل باشیم، چون لغت آب داریم، آن وقت کسانی گفته‌اند لغت آب را داریم، ولی چیزی در عالم خارج به نام آب وجود ندارد، چیزیکه ازش تعبیر به جوهر آب می‌کنیم. حالا آیا واقعاً همینطور است؟ گفتم در اینجا خیلی ابهام وجود دارد.

۳ـ در باب اختلاف بین حقیقت و مجاز هم کسانی گفته‌اند که هر وقت آدم یک بیان مجازی را به معنای حقیقی گرفت، مرتکب به مغالطه تجوهر شده است. یک بیان مجازی را آدم به بیان حقیقی بگیرد، مثلاً ببینند یک کسی بگوید اعصابم خرد شد. حالااگر شما گمان بکنید که یک چیزی وجود دارد به نام «عصب» و این قابل خرد شدن هم هست، مثل شیشه که خرد می‌شود. عصب هم خرد می‌شود، آن وقت این هم گویا در واقع

مرتکب همین مغالطه شده‌ایم. ممکن است کسی بگوید: اعصابم خرد شد. این یک بیان مجازی است. آن وقت شما آمدید به معنای حقیقی‌اش گرفتید و وقتی به معنای حقیقی‌اش گرفتید، آن وقت باید ملتزم بشوید به اینکه اولاً یک چیزی در خارج به نام عصب وجود دارد؛ ثانیاً عصب از مقوله اجزام خرد شدنی و شکستنی است یا کسی بگوید: حوصله‌ام سر رفته این به نظر می‌آید بیان مجازی باشد. اما اگر یک کسی همین را به معنای حقیقی‌اش بگیرد، آن وقت طبعاً باید بگوئیم یک چیزی به نام حوصله در جهان وجود دارد، و بعد هم این حوصله سر می‌رود، مثل دیگ که سر می‌رود، ظرف غذائی که سر می‌رود. یا یک کسی بگوید: من از خودم بدم می‌آید. این بیان ظاهراً باید مجازی باشد. و گرنه اگر بخواهید به معنای حقیقی‌اش بگیرید، آن وقت باید به چند چیز ملتزم بشوید.

اولاً دو چیز در درون انسان وجود دارد که گاهی یکی از آن دیگری بدش می‌آید. و بعد آن تعابیری که امثال مرحوم مطهری دارند، که به دو «من» در درون انسان قائلند، یکی «من» علوی و دیگری «من» سفلی (این بیان اقتباس از بیان امیل دورکیم است که می‌گفت ما یک «من» فردی داریم و یک «من» اجتماعی). به نظر می‌آید بیان مجازی را به معنای بیان حقیقی گرفتن است. و همین مغالطه تجاهر است. ببینید شما وقتی می‌گوئید ما دو «من» داریم و ایندو در درون با هم

می‌جنگند. این من غالب می‌آید بر آن من و آن من غالب می‌آید بر این. اینها ظاهراً باید بیانات مجازی باشد. و اگر بخواهیم به معنای حقیقی‌اش بگیرید. آن وقت لازمه‌اش این است که قائل باشیم در درون انسان دو من وجود دارد که ایندو با هم در جنگ و گریزند و غالب و مغلوبند. البته این سخن مرحوم مطهری رحمة‌الله علیه در نوشته‌های غربیان راه پیدا نکرده است. اما غربیان سخن امیل دورکیم را دقیقاً ارتکاب این مغالطه می‌دانند. و سخن مرحوم مطهری در واقع کاملاً اگر از باب توارد هم باشد، نه اخذ و اقتباس، نظیر سخن امیل دورکیم است.

امیل دورکیم می‌گفت در درون ما یک «من» فردی وجود دارد و یک «من» اجتماعی و گاهی «من» فردی غالب می‌آید بر «من» اجتماعی و گاهی «من» اجتماعی غالب می‌آید بر «من» فردی. حالا شما این سخن را نظیر سخن مرحوم مطهری بگیرید. و باز نظیر سخن عرفای ما بگیرید که جنگ نفس و عقل می‌گفتند. اینها ظاهراً باید بیانات مجازی باشد و گرنه اگر بیانات حقیقی بگیرید باید به دو چیز قائل باشید. دو چیز در درون ما وجود دارد و اینها با یکدیگر نوعی تضارب دارند و بر همین قیاس. در باب این مغالطه اگر دوستان تحقیق بکنند به نظرم می‌آید که غربیان در این باب زیاد کتاب نوشته‌اند. به هر حال مغالطه تجاهر این مغالطه است که انسان فکر کند در هر مرحله‌ای به ازاء هر لفظی که در آن

به کار می‌رود، باید یک واقعیت عینی خارجی هم در عالم واقع وجود داشته باشد. حالا چه این بینجامد به اینکه ما عرض را جوهر بینگاریم و فکر بکنیم که عرض وجود جوهری واقعاً دارد و چه فکر بکُنیم به اینکه هر اسمی که دلالت بر امر انتزاعی می‌کند حتماً باید دلالت بر یک امر واقعی عینی خارجی بکند. و چه بیانات مجازی را به معنای حقیقی بگیریم. این مغالطه انواع دیگری هم دارد. و این حصری که عرض کردم، تا الان سه قسم‌اش را عرض کردم، حصر استقرائی است. ترم‌های تئوریک نیز چنینند. و حتی ترم‌های فلسفی یعنی یک کسی فکر کند که واقعاً یک چیزی به نام هیولی وجود دارد. یا یک چیزی واقعاً به نام قوه وجود دارد. و بعد بگوید حرکت را توجیه و تفسیر بکنید به خروج از قوه به فعل. آن وقت یک قوه‌ای هم واقعاً باید وجود داشته باشد. یک فعلی هم باید وجود داشته باشد. مخصوصاً که در باب هیولی این سخن گفته شده است. دوستان رجوع کنند به کتاب در فلسفه قرون وسطی که در آنجا ایشان می‌گویند به هیولی قائل شدن در واقع ارتکاب به مغالطه تجاهر است.

مفاهیم فلسفی بعضی‌شان لااقل از این قبیل‌اند. یا باز در برهان نظم گفته‌اند که چنین مغالطه‌ای صورت گرفته است. یعنی از یک آرایه خاص تعبیر به نظم می‌کنیم، بعد فکر می‌کنیم نظم یک شیی‌ای است و هر شیی‌ای خالقی می‌خواهد، پس نظم هم واقعاً یک

خالق می‌خواهد. منتهی در این مغالطه ابهام زیاد وجود دارد و انصافاً جای کار دارد.

۴.۱.۲. مغالطه اشتراک لفظی[1]: لغت equivocation همه وقت مقابل univocation است. البته هرکدامشان دو معنی دارند. گاهی equivocation به معنای اشتراک لفظی است در مقابل univocation که به معنای اشتراک معنوی است. و گاهی هم equivocation به معنای تشکیک در مقابل univocation به معنای تواطی است. و این همان تشکیک و تواطی است که در منطق داریم، که می‌گوئیم فلان مفهوم مشکک است. و فلان مفهوم متواطی. بنابراین هم از اشتراک لفظی تعبیر به equivocation می‌شود و هم از تشکیک و از آن طرف هم از اشتراک معنوی تعبیر univocation می‌شود و از تواطی. اما وقتی بحث مغالطه است، مراد تعبیر اولی است. یعنی وقتی equivocation گفته می‌شود منظور مغالطه اشتراک لفظی است و دیگر کاری به مفاهیم دیگر نداریم.

مغالطه اشتراک لفظی خیلی متداول است و ما هم قبلاً قائل بوده‌ایم. در واقع در مغالطه اشتراک لفظی گویا ما حد وسط داریم، و یا به تعبیری باید بگوئیم که چهار تا حد وسط داریم. به یک تعبیر حد وسط نداریم. چون یک لغت واحد، در صغری به یک معنی گرفته شده و در کبری به معنایی دیگر گرفته شده است. بنابراین حد

1- equivocation

وسط مشترک نداریم. و به یک معنی چهار حدّ وسط داریم. و چون در هر قیاسی سه حد باید وجود داشته باشد، نه چهار حد، پس مغالطه منتج نیست».

اما یک سخن که وجود دارد این است که آیا مغالطه اشتراک لفظی باید جزو مغالطات مربوط به صورت گرفته شود یا جزو مغالطات غیرصوری زبانی؟ اگر بگوئید: «در باز است و باز پرنده است، پس در پرنده است.» اینجا شما می‌گوئید باز در صغری با باز درکبری فقط اشتراک در لفظ دارند. اشتراک در معنی ندارند. و مغالطی بودنش هم به همین است. اما صحبت سر این است که آیا این مغالطه را از نوع مغالطات صوری باید دانست یا از مغالطات غیرصوری زبانی؟ الان اگر دقت بکنید ما در اینجا از نوع غیر صوری زبانی دانسته‌ایم. چون مغالطات صوری را ذکر نکرده‌ایم، ما داریم مغالطات غیرصوری ولی شاخه زبانیش را بیان می‌کنیم. حالا واقعاً این چه جوری است؟ ممکن است کسی بگوید: وقتی شما می‌گویید: «در باز است» در واقع گفته‌اید «الف، ب است» و بعد وقتی می‌گویید «باز پرنده است» در واقع گفته‌اید «ب، ج است» پس می‌خواهید نتیجه بگیرید «الف. ج است». ببینید این را چه جوری می‌شود گفت؟ اگر در مقابل «باز» در مقدمه اول بگذارم «ب» و در مقابل «باز» در مقدمه دوم بگذارم «ب» آن وقت به نظر می‌آید مغالطه‌ای از لحاظ صورت وجود ندارد.

در اینجا یک نکته‌ای که قابل تذکر است، این است که اگر مرادمان از استدلال، صورت بیانی استدلال باشد (منظور از صورت بیانی یعنی لفظ) یعنی بگوئیم «در باز است» و «باز پرنده است»، باید بگوئیم ما در اینجا حد وسط مشترک داریم. چون در مقدمه اول باز آمده و در مقدمه دوم نیز باز آورده شده. اگر مراد، این جمله‌هایی است که حاکی از قضایا است، یعنی مراد صورت بیانی و جمله است، ما در اینجا باید بگوئیم حد وسط مشترکی داریم و شکی ندارد. اما اگر به این توجه بکنیم که «در باز است»، خود صورت بیان‌اش، خود لفظش هیچ استقلال و ارزشی ندارد و «باز پرنده است» نیز صورت بیانی‌اش هیچ استقلال و ارزشی ندارد. بلکه اینها هر کدام حاکی از مفاهیم متوطن در ذهن باید باشند، آن وقت می‌بینیم این «باز» اول دلالت بر یک مفهوم متوطن در ذهن میکند و «باز» دوم دلالت بر یک مفهوم متوطن دیگر در ذهن می‌کند. آن وقت در این صورت باید بگوئیم ارتکاب مغالطه صوری شده است. پس، از مقوله صوری بودن یا از مقوله غیرصوری زبانی بودن، بسته به این است که وقتی می‌گوئیم «در باز است» نگاه به همین «در باز است» می‌کنیم. و وقتی می‌گوئیم «باز پرنده است» نگاه به همین «باز پرنده است» می‌کنیم. اگر چنین باشد «باز» با «باز» یک لفظ است. و مغالطه صوری می‌شود یا بگوئیم کاری به لفظش نداریم، بلکه می‌خواهیم ببینیم چه مفهومی از

«باز» مراد است. آن وقت می‌بینیم در مقدمه اول یک مفهومی از «باز» مراد است و در مقدمه دوم مفهوم دیگری از «باز» مراد است.

بنابراین بسته به این است که چه تعْبیری از «در باز است» و از «باز پرنده است» داشته باشیم. در یک تعبیر مغالطه صوری می‌شود و در تعبیر دیگر مغالطه غیرصوری زبانی.

چرا غیر صوری زبانی دانستن مغالطه ارجح است؟ به خاطر اینکه مغالطه‌ای را می‌شود صوری دانست که آن مغالطه به هر زبانی ترجمه شود، مغالطه بودنش حذف نشود، اما ما می‌بینیم این عبارت را اگر به زبان انگلیسی برگردانیم اصلاً درش ارتکاب مغالطه‌ای نیست. اگر بخواهیم به زبان انگلیسی برگردانیم باید بگوئیم The door is open. اینجا لغت open به کار می‌رود. اما در The eagle is a bird لُغت eagle. آن وقت در زبان انگلیسی اصلاً جا برای مغالطه پیش نمی‌آید. و اصلاً قیاس تشکیل نشده است.

بنابراین «در باز است» و «باز پرنده است» مغالطه صوری نیست. زیرا اگر آن را از فارسی به انگلیسی ترجمه کنیم، دیگر مغالطی نخواهد بود. حال آنکه مغالطه‌ای اگر بخواهد صوری بشود، باید به هر زبانی که ترجمه شد، مغالطی باشد.

مثال دیگر بزنم. ما در زبان فارسی داریم که کاچی بهتر از هیچی است. و در زبان انگلیسی می‌گویند: اگر

بخواهیم تحت‌اللفظی ترجمه کنیم یعنی نصف قرص نان هم که باشد از هیچی بهتر است. حال این را منضم کنید به جمله هیچ چیزی بهتر از سعادت نیست. نتیجه این می‌شود که یعنی نصف نان داشته باشد، از سعادت بهتر است. این مغالطی است. ولی مغالطه زبانی است. چون همین جمله را به فارسی برگردانیم اصلاً مغالطه نیست. «نیمی از نان بهتر از هیچ است.» «هیچ چیزی بهتر از سعادت نیست». «نیمی از نان بهتر از سعادت نیست». می‌بینید که اصلاً در زبان فارسی جا برای مغالطه پیش نمی‌آید. اما در زبان انگلیسی چون با فعل مثبت به کار می‌رود، جا برای مغالطه پیش آمد.

بنابراین، این مثال فقط در زبان انگلیسی می‌تواند مغالطه باشد. ولی اگر به فارسی ترجمه شود، اصلاً حالت مغالطی‌اش را از دست می‌دهد. این است که می‌شود به این لحاظ گفت: اگر یک استدلالی وقتی از یک زبانی به یک زبان دیگر ترجمه شود، حالت مغالطی‌اش را از دست داد، دیگر به آن مغالطه صوری نمی‌توان گفت. باید مغالطه زبانی بدانیم. حالا این مغالطه قبلی هم که می‌گفتم: «در باز است»... عین همین است. بنابراین مغالطه صوری به حساب نمی‌آید. چون مغالطه صوری آن مغالطه‌ای است که به هر زبانی ترجمه شود، مغالطی بودن خودش را حفظ کند.

مغالطه زبانی بسته به زبان فرق می‌کند. البته بعضی اوقات است که این مغالطه در سه زبان ارتکاب

می‌شود. ولی باز هم اگر به زبان چهارمی برگردد، دیگر مغالطه نیست. مثلاً فرض کنید «مرگ غایت زندگی است. غایت زندگی سعادت است». بعد نتیجه بگیریم «مرگ سعادت است» در هر سه زبان فارسی، انگلیسی، عربی درست است و در هر سه زبان این مغالطه ارتکاب می‌شود. چون در هر سه زبان یک لغت واحدی وجود دارد هم برای ماینتهی الیه الحرکة و هم برای مالاجلی الحرکة. در انگلیسی هم به هر دو می‌گویند "end". ولی اگر همین را بخواهید به فرانسه برگردانید دیگر مغالطه نیست. چون در زبان فرانسه برای غایت در «غایت زندگی سعادت است» یک لفظی دارند و برای غایت در «مرگ غایت زندگی است» لفظی دیگر. بنابراین چون این مثال یک مغالطی شد که وقتی از یک زبانی به زبان دیگر برگردانیم، حال آن زبان هر زبانی می‌خواهد باشد، از مغالطی بودن افتاد، دیگر به آن مغالطه صوری نمی‌گویند. بلکه مغالطه زبانی گویند چون به زبان بستگی دارد.

۲.۱.۵. مغالطه ایهام یا ممارات[1]: مغالطه amphiboly که باید به آن گفت مغالطه ایهام، و بعضی از آن تعبیر می‌کنند به مغالطهٔ ممارات؛ قدمای ما می‌گفتند مغالطه ممارات. این مغالطه نظیر مغالطه اشتراک لفظی است، منتهی در اشتراک لفظی دو لفظ اند که ظاهرشان یک جور است و دو معنی را القاء می‌کنند. و در اینجا دو تا جمله‌اند که ظاهرشان یکی است، ولی دو معنی را القاء می‌کنند. به تعبیری می‌شود گفت آنجا اشتراک در لفظ است. اینجا اشتراک در جمله است. این را قدماء مغالطه ممارات می‌نامیدند. و امروزه بیشتر تعبیرش به مغالطه ایهام می‌شود. مثل آنکه قدما می‌گفتند: «چون از او گشتی همه چیز از تو گشت. چو از او گشتی همه چیز از تو گشت». کل ساختار جمله می‌تواند دو معنی داشته باشد. نه اینکه یک لفظاش دو معنی داشته باشد. در اینجا یک نکته‌ای است که بعداً خدمتتان عرض می‌کنم. این مغالطه را در منطق غرب معمولاً به مغالطه constiution تعبیر می‌کنند. یعنی مغالطه‌ای که گویا به کل ساختار جمله برمی‌گردد و یک لفظش نیست که دو معنی دارد. کل ساختار می‌تواند دو معنی داشته باشد. این مغالطه اولاً در کجا رخ می‌دهد؟

۱ـ یکی اینکه ضمایری به کار ببریم که ظاهر ضمیر یکی است، ولی مراجع ضمیر متفاوت است، مثل

1- amphiboly

مثالهای معروف: أمرنی معاویةان اسب علیاً الا فالعنوه در اینجا ضمیر «فالعنوه» به نظر مخاطبان نعوذبالله به علی(ع) برمی‌گردد و در واقع به نظر خود گوینده به معاویه برمی‌گشته. و من افضل الرجال بعد رسول‌الله(ص) «من بنته فی بیته» که جألا مثلاً ضمیر یا به علی‌بن ابی طالب برگردد یا به ابوبکر؟

۲ـ ایهام در اسم موصول: یک وقت هم در اسم موصول این معنی پیش می‌آید. یک اسم موصولی می‌آوریم که اسم موصول معلوم نیست. مثلاً بگوئیم: «گزارههای تاریخی که حوادث جزئی را باز می‌گویند». خود این «که» معلوم نیست که احترازی است یا توضیحی. یک وقت ممکن است مراد این باشد: گزارههای تاریخی که حوادث جزئی را باز می‌گویند و قبول هم داریم که گزاره تاریخی هم هستند که حوادث جزئی را بازگو نمی‌کنند. یک وقت، نه. اصلاً داریم با گفتن «گزاره‌های تاریخی که... «دربارهٔ همه گزاره‌های تاریخی این توضیح را می‌دهیم. یعنی ما گزاره تاریخی که حوادث جزئی را بازگو نکنند نداریم.

۳ـ ایهام در حذف اسم موصول: گاه در حذف اسم موصولها این مغالطه پیش می‌آید.

۴ـ ایهام در نقطه‌گذاری نکردن یا نقطه‌گذاری نابجا: مورد امروزی‌ترش را بگویم که در مورد نقطه‌گذاری نکردن یا نقطه‌گذاری نابجا است. مانند «عفو لازم نیست اعدامش کنید» که با نقطه گذاشتن یا

ویرگول معناش عوش می‌شود.«عفو، لازم نیست اعدامش کنید» می‌گویند مصدق در دادگاه لاهه از یک نقطه‌گذاری یا (ویرگول) استفاده کرد به سود ایران. وقتی میان ایران و انگلستان منازعه حقوقی در باب مساله نفت وجود داشت، می‌گویند مشاور حقوقی مصدق به او توجه داده و او از یک ویرگول استفاده کرد و قضیه را به نفع ایران تمام کرد.

یک چیزی که اول بحث مغالطه می‌باید عرض می‌کردم این است که وقتی می‌گوئیم مغالطه، فوری نباید از ذهنمان برود به اینکه یک قیاسی است. و مغالطه درکبری و صغری صورت گرفته، مغالطه یعنی یک چیزی که حق نیست، حق جلوه داده شود ولو صورت قیاس نداشته باشد. می‌خواهم بگویم همه وقت از ذهنتان نرود به اینکه بگوئید یک مثال در قیاس بزنید ببینم مثلاً اگرکسی بگوید در انگلستان فیل یافت نمی‌شود. (خوب راست است. همانطورکه در عربستان یخ یافت نمی‌شود. همیشه به انگلستان فیل می‌بردند) و بنابراین مواظب فیلهایتان باشید. یاگم‌شان نکنید. و اگر گم‌شان کردید دنبالشان نگردید، چون در انگلستان یافت نمیشود. این هم در واقع یک مغالطه است. با اینکه صورت قیاس ندارد. چون مغالطه را داریم به این معنی به کار می‌بریم که کسی خلاف حق را حق جلوه بدهد. چه در صورت قیاسی و چه در صورت غیرقیاسی.

نکته‌ای که وجود دارد این است که آیا مغالطه ایهام یک نوع مغالطه اشتراک لفظی نیست؟ آیا اصلاً می‌شود گفت: کل یک جمله دو معنی می‌تواند داشته باشد، مگر این که اگر خود کل این جمله را تحلیل بکنیم، دو معنی داشتن برمی‌گردد به اینکه یکی از اجزاء جمله گویا اشتراک لفظی دارد؟ کسانی از این نظریه دفاع کرده‌اند. مثل آقای استانلی منطق دان معروف انگلیسی. ایشان طرفدار این نظر است که مغالطه ایهام یک مغالطه مستقلی نیست. همان مغالطه اشتراک لفظی است. منتهی این اشتراک لفظی در ضمیر رخ می‌دهد. در اسم موصول رخ می‌دهد و امثال ذلک. کسانی هم گفته‌اند: نه، این مغالطه مستقل است. و قابل تحویل و ارجاع به آن مغالطه نیست.

۶.۱.۲. مغالطه تکیه کلام یا لحن کلام[1]: این مغالطه بی‌قرابت نیست با مغالطه قبلی. مغالطه تکیه کلام یا لحن کلام این است که انسان یک جمله‌ای را با تکیه کلام بگوید، بعد وقتی مواجه شد با اعتراض یا اشکال یا اصلاً مواجه شد به اینکه جمله‌اش غلط بوده، همان جمله را تکرار کند و بگوید من اینرا گفته‌ام، ولی لحن کلام را ببرد روی عنصر دیگرش. مثل اینکه بدون لحن کلام بگوید: سیگارت را روشن کن. این یک معنایی دارد. حالا یکبار بگوئیم سیگارت را روشن کن «لحن کلام روی سیگار باشد. یعنی چپقت را روشن نکن. پیپت را روشن نکن. یکبار بگوئیم سیگارت را روشن کن، لحن کلام روی روشن باشد. یعنی سیگارت را دور نیداز یا مخفی نکن. یکبار می‌گوئیم سیگارت را روشن نکن. یعنی سیگار خودترا روشن نکن. چرا به سیگار دیگری دستبرد می‌زنی. بنابراین جمله واحد می‌تواند بسته به اینکه تأکیدَ روی کدامیک از اجزائش باشد، معنایی مختلف داشته باشد. حالا من جمله را با یکی از این تأکیدات بیان می‌کنم. مواجهه با یک اعتراض می‌شوم. جمله را به عینه تکرار می‌کنم. ولی با تأکید بر یک عنصر دیگرش. این مغالطه فقط در گفتن است. تکیه کلام فقط در گفتن می‌تواند خودش را نشان بدهد. ولی مغالطه قبلی اعم از گفتار و نوشتار است. یکی از

1- accent

منطقیون غربی یک مثال جالبی زده است. او می‌گوید: یک بچه‌ای به داداشش می‌گوید که بیا یک تکه آجر به شیشه پنجره همسایه پرتاب کنیم. داداش می‌گوید: مگر مادر نگفت سنگ پرتاب نکنید. او می‌گوید: مادر گفت سنگ پرتاب نکن، ولی تکه آجر اشکالی ندارد. داداش می‌گوید: می‌دانی آن وقت چه می‌شود؟ می‌گوید: نه. می‌گوید: مادر گفت دست روتان بلند نمی‌کنم، ولی اگر اینرا به او گفتم پا رومان بلند می‌کند و لگد کاریمان می‌کند. یا مثلاً گفته‌اند که در حدیثی از رسول اکرم آمده بود (سنی‌ها نقل می‌کنند) «هیچکس خون خلفای مرا بر زمین نمی‌ریزد الا اینکه از بهشت دور است». می‌گویند خواجه نصیرالدین طوسی وقتی که با معیت هولاکو وارد بغداد شد و آخرین خلیفه عباسی را برکنار کردند، هولاکو می‌خواست او را بکشد. مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی، البته نقل عرض می‌کنم، حواسش بر این بود که ممکن است بعدها برایشان دشواری درست بشود و بگویند شما خون خلیفه رسول‌الله را بر زمین ریخته‌اید. فلذا گفت: او را در نمد بچپید و آنقدر بمالیدش تا بمیرد. خونش را بر زمین نریخته‌ایم. مثل اینکه تأکید روی ریخته شدن خون بر زمین باشد! این هم نوعی مغالطه است. البته بنابه نقل تاریخ دارم عرض می‌کنم. یا مثلاً هیتلر اوائل روی کار آمدنش گفته بود: (می‌خواست بگوید من هیچ خشونتی نمی‌کنم) «اگر من روی کار بیایم کاری نمی‌کنم که خونی از بینی کسی

بیاید.» آن وقت می‌گویند بعدها هیتلر گفته بود: «هیچ وقت شکنجه‌ای نکنید که از بینی کسی خون بیاید. دستش را قطع کنید، پایش را قطع کنید. هر کاری می‌خواهید بکنید. ولی کاری کنید که از بینی کسی خون نیاید، چون من به ملت شریف آلمان قول داده‌ام.»

مغالطه تجوهر

۲.۲. مغالطات ربط حذفی.

۲.۲.۱. مغالطات حذفی.

۲.۲.۱. مغالطه عدول از تعریف یا عقب‌نشینی تعریفی:[1] از این مغالطه می‌شود تعبیر کرد به عقب نشینی تعریفی یا مغالطه عدول از تعریف. این مغالطه اتفاقاً در فلسفه خیلی بحثش می‌آید. مغالطه عدول از تعریف این است که آدم بیاید براساس یک معنایی که لفظی دارد، ادعایی بکند بعد که ادعایش مشکل پیدا کرد، بیاید معنی را یک مقدار مضیق بکند، مضیق‌تر از معنای اولیه‌اش. مثلاً فرض کنید که کسی به کسی بگوید که علی و حسن و حسین اصلا خارج از کشور مسافرت نکرده‌اند. بعد بگوئیم اینها دیروز از کویت آمده‌اند. طرف بگوید: «کویت هم مگر خارج از کشور است». بااینکه وقتی آدم می‌گوید خارج از کشور، دیگر واقعاً مراد خارج از کشور است. ولو اینکه به افغانستان برود. فرق نمی‌کند سوئیس برود یا پاکستان برود. این مغالطه اتفاقاً در فلسفه دین فراوان محل بحث است و متدینان دائماً متهم می‌شوند که مرتکب مغالطه definitional retreat می‌شوند و آغازش هم اینجاست که در سال ۱۹۴۸ سه تا از فارغ‌التحصیلان دانشگاه آکسفورد انگلستان یک مناظره‌ای را برگزار کردند. هر سه تا الان معروفند. آن وقت به این درجه از معروفیت نبودند.

1- definitional retreat

یکی‌اش آقای آنتونی فلو که به عنوان یک فیلسوف دین معروف است که دوستان می‌شناسند. ملحد هم هست. یکی هم آقای هیر بیشتر به عنوان فیلسوف اخلاق معروف است. و یکی هم به اسم آقای میچل که ایشان باز به عنوان فیلسوف اخلاق الان معروف است. هر سه فارغ‌التحصیل دانشگاه آکسفورد انگلستانند. و دو تای آخر هنوز هم استاد دانشگاه آکسفوردند. و اولی ساکن کانادا است و از بزرگترین فیلسوفان جهان به حساب می‌آید و استاد در کاناداست. در سال ۱۹۴۸ این سه تا یک مناظره‌ای را در باب وجود خدا، در باب اینکه خدا وجود دارد یا نه برگزار کردند. آنتونی فلو ملحد بود و منکر وجود خدا بود، ولی هیر و بازل میچل طرفدار وجود خدا بودند. اولین بار در این مناظره آنتونی فلو عقب نشینی تعریفی را در فلسفه دین طرح کرد و می‌خواست بگوید فیلسوفان الهی عقب نشینی می‌کنند اولی کل آنچه راگفته بعد آقای هیر ایشان را رد کرده و بعد آقای بازل میچل، آنتونی فلو را رد کرده و بعد مناظره مخلوط صورت گرفته و آخر هم آنتونی فلو جمع بندی کرده کل آنچه راکه در این مناظره صورت گرفت. این مجموعه، دائماً در فلسفه دین چاپ می‌شود و مجموعه مناظرات این سه بزرگوار خیلی ارزشمند است. در آنجا آنتونی فلو می‌گوید مغالطه عقب نشینی تعریفی از لحاظ متدین اینجور است که متدینان می‌گویند: خدا مهربان است و یکی از صفات

خدا را مهربانی خدا می‌دانند و اول از مهربانی همان حالتی که پدر نسبت به فرزندان خودش دارد و یا مادر نسبت به فرزندان خودش دارد، اراده می‌کردند و بعد می‌بینیم بندگان خدا بر اثر جنگ، سرطان و... از بین می‌روند. آن وقت می‌آئیم سراغ متدین، و می‌گوئیم تو گفتی خدا مهربان است. این چه مهربانی است که بندگان خودش را، که به نظر تو مهربان است، نسبت به آنها، با ایشان یک چنین رفتار عنیفی را اجازه می‌دهد که انجام بگیرد. آن وقت می‌گویند: مهربانی خدا کاری با خواسته‌ها ندارد بلکه خدا مصلحت را در نظر می‌گیرد. بعد یک کمی قانع می‌شویم برمی‌گردیم در زندگی، می‌بینیم این بیچاره‌ای که زیر شکنجه مرده تا آخر عمرش هم زیر شکنجه مرد، مصلحتی بسودش نبود. بعد می‌گوئیم این مصلحت را می‌گفتی؟ می‌گوید مصلحت دنیوی مراد نبود، مصلحت اخروی را در نظر بگیریم. آنتونی فلو می‌گفت: اینها عقب نشینی تعریفی است. یعنی روز اول دل ما را خوش کردید که خدا مهربان است به مهربانی پدر و مادر نسبت به فرزندان. اما یواش یواش هی مضیق شد. ایشان می‌گوید اگر فشار به تعبیر خودش روی متدینان بیاوری اینقدر این مفاهیم را بناچار باید مضیق‌اش بکنند که اصلاً تهی از معنی می‌شوند. به همین ترتیب ایشان در باب عدالت الهی هم همین را می‌گوید. بعد هیریک دفاعی کرده از این که این عقب‌نشینی تعریفی نیست، و بازل میچل یک دفاع

بهتری کرده که کار به آن مباحثش ندارم.

این عقب نشینی تعریفی خیلی رخ می‌دهد. مخصوص «در کار سیاستمداران. یک وعده‌ای اول می‌دهند بعد یک کلمه آن وعده عمل نمی‌شود، یک کلمه آن وعده را یکجوری معنی می‌کنند که... مثلاً در «آخر ده سال آینده رفاه عمومی تحقق پیدا خواهد کرد». بعد از ده سال رفاه عمومی حاصل نمی‌آید. آن وقت میزان صادرات کشور رانشان می‌دهند و می‌گویند ۲۷ برابر شده. در حالیکه میزان صادرات کشور ربطی به رفاه عمومی ندارد. میزان صادرات را با میزان واردات باید در نظر گرفت و هم با توزیع باید مقایسه کرد»...

۲.۲.۱.۲. مغالطه استثنائی که قاعده را اثبات می‌کند[1]: شکی نیست که به لحاظ منطقی هر استثنائی قاعده را نقض می‌کند. چون هر استثنائی یک سالبه جزئیه است و هر سالبه جزئیه نقیض موجبه کلیه است. اما در عین حال فراوان شده که شما یک ادعایی می‌کنید، بعد که یک مورد استثناء پیدا می‌شود به طرف می‌گوئید این استثناء اتفاقاً قاعده را تحکیم می‌کند. یعنی اینکه، اگر این حرف من اینقدر بی‌ربط بود، تو نمی‌باید دنبال استثناء بگردی، همین که اینجا و آنجا می‌گردی و ناخنک می‌زنی و استثناء را پیدا می‌کنی یعنی قاعده من بالاخره پابرجاست. اگر من بگویم همه

1- The exception that proves the rule

کلاغها سفیدند. شما دنبال استثناء نباید بگردید، اول کلاغ را که دیدی می‌گوئید بفرما. اما وقتی همه کلاغها سیاهند، حالا اگر یک کلاغ سفیدی هم پیدا شد، من می‌گویم این استثناء قاعده را تحکیم می‌کند. این از لحاظ منطقی غلط است. چون سالبه جزئیه نقیض موجبه کلیه است.

بنابراین هر سالبه جزئیه یعنی یک استثناء و موجبه کلیه را از دست ما می‌گیرد. بله می‌شود گفت: که استثناء نشان می‌دهد در اعم اغلب موارد وضع همانطور است که مدعی می‌گفته، و از این نظر استثناء پیدا کردن یک تلاشی می‌خواهد، اما نشان نمی‌دهد که وضع همان کلی است. بنابراین هیچ استثنائی قاعده را اثبات نمی‌کند، ولی قاعده را از اینکه بالمره ساقط شود، می‌تواند نجات دهد و نشان دهد در اعم اغلب موارد قاعده صادق است. یعنی کلیت را از دست قاعده می‌گیرد، ولی لااقل اعم اغلب موارد را بر قاعده حفظ می‌کند.

این در فلسفه چند تا مورد استعمال دارد. یکی‌اش را عرض می‌کنم. و آن اینکه فیلسوفان غربی معمولاً اصل علیت را اینگونه تنسیق می‌کردند که همه چیز علتی دارد. بعد می‌گفتند چه جوری است که در آخر اثبات علت‌العلل می‌کنیم، یعنی علتی که دیگر علت ندارد. آن وقت معمولاً دفاعشان این بود که استثنا قاعده را تحکیم می‌کند. یعنی ببینید ما بالاخره نشان داده‌ایم که

غیر از این یک مورد، در هر مورد دیگری اگر چیزی بخواهد وجود داشته باشد، حتماً علت می‌خواهد. اگر به این صورت تنسیق شود که هر چیزی علتی می‌خواهد و علت‌العلل باید یک استثناء بر قاعده تلقی شود، منتهی استثنائی که طبق ادعایی این آقایون به نظر می‌آید قاعده را اثبات کرده است.

این مغالطه کثیرالوقوع است، علی‌الخصوص در بعضی از شاخه‌های علوم شریعتی. یعنی علوم بر پایه فقه و اخلاق؛ آنهائیکه به انشائیات برمی‌گردد.

۲.۲.۱.۳. مغالطه رد مثال[1]: مغالطه رد مثال این است که من یک مدعایی داشته باشم بعد برای این مدعای خودم یک مثالی بزنم. و شما به جای نقد مدعای من فوری در مثال مناقشه کنید. مثلاً بگوئید: این بچه‌های امروزه، بعد ظهرهای تابستان آدم را نمی‌گذارند بخوابد. خیلی اذیت می‌کنند، همین دیروز همسایه ما حسین سروصدایی در اطراف خانهٔ ما می‌کرد. آن وقت یک نفر بگوید: «حسن که نبود، حسین بود». من کاری به حسن نداشتم می‌خواستم مثال بزنم. حالا تو می‌گوئی حسن نبود، حسین بود. بالاخره بچه‌های همسایه اذیت می‌کنند.

اما یک نکته وجود دارد و آن اینکه آیا رد مثال

1- refuting the example

هیچوقت قاعده را از طرف نمی‌گیرد؟ آیا واقعاً هر وقت که ما مثال داریم و یک وقت یک نفر آن را نقض کرد، واقعاً قاعده از دست گرفته نشده؟ این مغالطه به صورت ظاهرش می‌خواهد بگوید رد مثال هیچ ربطی به رد مدعی ندارد. اما باید قائل به تفصیل شد. سه شق در نهایت برای رد مثال متصور است که در بعضی از شقوق وقتی رد مثال می‌شود خود مدعی هم رد می‌شود. و بعضی شقوق هم هست که وقتی رد مثال می‌شود خود مدعی رد نمی‌شود.